Germany

B. W. LEIST,

ALT-ARISCHES

JUS GENTIUM.

ALT-ARISCHES

JUS GENTIUM

VON

DR. B. W. LEIST,
ORD. PROF. DER RECHTE AN DER UNIVERSITAET ZU JENA.

JENA,
VERLAG VON GUSTAV FISCHER.
1889.

Rec. June 22, 1906

Vorwort.

Das vorliegende Buch hätte ich, der Nichtsanskritist, nicht schreiben können ohne die sprachliche und sachliche Beihülfe eines Sanskritkundigen. Diese Beihülfe hat mir mein Freund, B. Delbrück, Jahre lang unermüdlich geleistet. Ich sage ihm dafür auch hier wieder meinen herzlichsten Dank.

Jena, d. 1. October 1888.

Leist.

Inhaltsverzeichniss.

Drittes Capitel.

Die Pflichten des Haushalters.

(Die neun Gebote.)

Erster Abschnitt. Die vier altarischen Gebote.

Seite

Zweiter Abschnitt. Die fünf Mānavagebote.

I. Manu.

II. Das Reinlichkeitsgesetz.

III. Die Gebote des Nichtschändens, Nichttödtens, Nichtstehlens.

A) Das alte Strafsystem.

B) Das mittlere Strafsystem (Prāyaçcitta).

Viertes Capitel.

Die Macht des Haushalters.

Erster Abschnitt. Die Heerd-Gemeinschaft.

Zweiter Abschnitt. Zwangskraft der potestas des Haushalters.

Seite

I. Die Criminalverfolgung.

Verzeichniss

der

in Abkürzungen citirten Quellen und Schriftsteller.

I. Die Gṛihyasūtras.

Pār. = Pāraskara's Gṛihya Sūtra, übersetzt von Stenzler. Indische Hausregeln [1878. Abh. für d. Kunde des Morgenlandes VI. Bd. Nr. 4].

Āçv. = Āçvalāyana's Gṛihya Sūtra, übersetzt von Stenzler [Abh. für d. Kunde des Morgenlandes III. Bd. Nr. 4. Leipz. 1864. Zweites Heft. Uebersetzung. 1865].

Çāṅkh. = Çāṅkhāyana's Gṛihya Sūtra [Weber's Ind. Studien XV. Leipz. 1878], herausgeg. v. H. Oldenberg.

Gobh. = Das Gobhilagṛihyasūtra, herausgeg. u. übers. v. Dr. Friedr. Knauer, Prof. an der Universität zu Kiew. Zweites Heft. Uebersetzung. Dorpat 1886.

II. Die Dharmasūtras.

Ap. = Apastamba Aphorisms on the sacred Law. p. 1 ff. **G.** = Gautama Institutes of the sacred Law. p. 171 ff.	The sacred Laws of the Aryas . . . . translated by Georg Bühler. Part I. Oxford 1879 [Max Müller, Sacred books. Vol. II].
Vās. = Vāsishtha Dharmaçāstra. **Baudh.** = Baudhāyana Dharmçāstra.	The sacred Laws of the Aryas, translated by Georg Bühler. Part II Oxford 1882 [Max Müller, Sacred books. Vol. XIV].

Vi. = Institutes of Vishṇu, translated by Julius Jolly. Oxford, 1880 [Sacred books. Vol. VII] [insbes. Vishṇu, 24—26 herausgeg. in Jolly, Stellung der Frauen. 1876].

III. Die versificirten Rechtsbücher.

Manu = The Laws of Manu; by G. Bühler. [The sacred books of the East, by Max Müller. Vol. XXV.] Oxford 1886.

Y. = Yājñavalkya's Gesetzbuch, herausgeg. v. Ad. Fr. Stenzler. Berlin 1849.

IV.

Jolly, Rechtl. St. = Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern. [Aus den Sitzungsber. der K. bayr. Ak. d. W.] München 1876. [Mit Vishṇu Cap. 24—28 als Beil. I].

— Schuldr. = Das indische Schuldrecht. Sitzungsber. der phil.-histor. Kl. der k. bair. Ak. d. W. v. 1877 p. 287 ff.

— Tag. Lect. = Tagore Law Lectures, 1883: Outlines of a history of the Hindu Law of partition, inheritance and adoption. Calcutta, Thacker, Spink and Co. 1885.

V.

Ar. P. = Aristoteles' Politik. Griech. u. deutsch herausgeg. v. Fr. Susemihl. Leipz. 1879. 2 Thle.

Pl. G. = Platonis legum libri duodecim, ex recogn. C. F. Hermanni. Lips. 1877.

Aesch. = Aeschyli Tragoediae, ed. Henr. Weil. Lips. 1884.

VI.

H.-Bl. = K. F. Hermann's Lehrb. d. griech. Antiquitäten. IV. Bd. 3. Aufl. (Freiburg 1882) herausgeg. von Hugo Blümner.

H.-Th. = K. F. Hermann's Lehrb. d. griech. Ant. II. Bd. 3. Aufl. (Freiburg 1884) herausgeg. von Th. Thalheim.

Petersen = Christian Petersen, Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts bei den Griechen (Philologus, Erster Supplementband. 1860) S. 153—212.

Curtius = G. Curtius, Grundzüge der Griechischen Etymologie.

Einleitung.

1. (Indogräcoitalischer Rechtsstoff). — In diesem Werk mache ich den Versuch, die geschichtlichen Zusammenhänge zu veranschaulichen, welche zwischen dem Rechte der altindischen gentes einerseits, und dem Rechte der altgriechischen bezw. altitalischen Stämme andererseits bestehen. Solchem Unternehmen stehen, ich weiss es, Viele zweifelnd, ob dabei irgend welche bedeutsameren Ergebnisse gewonnen werden könnten, gegenüber. Die Altinder sind ja allerdings eine arische, mit den Gräcoitalikern geschichtlich zusammenhängende Völkerschaft. Sie sind zweifellos die Nachkommen eines Volkes, von dem auch die Griechen und Italiker abstammen. Aber welche Zeiträume liegen zwischen diesen Zusammenhängen! Wie soll es möglich sein, dass in irgend weitgreifendem Umfange sich Rechtsbräuche und Institutionen fortgetragen haben sollten, dort zu den Anwohnern des Indus, der Yamuna, des Ganges, und hier zu den in den Landschaften Kretas, Attikas, Roms Angesiedelten? Es erscheint in der That als im höchsten Grade unwahrscheinlich. Aber es ist schon öfter vorgekommen, dass gerade das Unwahrscheinlichste dennoch in Wirklichkeit sich ereignet hat. Ist also erst einmal die Wichtigkeit der aufgeworfenen Frage erkannt worden, so wird nichts übrig bleiben, als dass wir, die blossen allgemeinen Wahrscheinlichkeits-Erwägungen bei Seite legend, mit allem sich überhaupt darbietenden Quellenmaterial an die exacte historische Prüfung der Sache selbst herantreten. Diese Prüfung will ich hier unternehmen.

Das sich darbietende Quellenmaterial ist auf der altindischen Seite ein ungemein reiches. Die indische Entwicklung der Rechtsquellen kann man sich in vier Perioden zerlegen. Zunächst ist das, was sich auf Rechtsordnung bezieht, in den alten heiligen Veda-Hymnen und in der grossen Ritualmasse der Brāhmaṇas (welche dem Nichtsanskritisten im Wesentlichen noch nicht zugänglich sind) enthalten. Daran hat sich die Periode der Sūtras (der Leitfäden) angeschlossen. In dieser ist in Rechtsbüchern, die in bestimmten indischen Schulen gebraucht wurden, das gesammte Recht, welches theils als dharma bezeichnet (Dharma-Sūtras), theils als „Hausleben" davon noch wieder abgesondert wurde (Gṛihya-Sūtras), zusammengearbeitet worden. Der Sūtra-Periode folgt die der versificirten Rechtsbücher, insbesondere Manu und der viel spätere Yājñavalkya. Wieder an sie schliesst sich die unendliche Fülle der bis in die Gegenwart des englisch-indischen Rechts hineinreichenden Commentare.

Ich will aus dieser in ununterbrochener Continuität vollzogenen geschichtlichen Entwicklung die Sūtraperiode herausgreifen. Mittelbar gewähren die Sūtras da, wo sie an Veden und Brāhmaṇas anknüpfen, auch einen Rückblick auf die früheren Zeiten. Andererseits, wo es mir darauf ankommt, auf die Fortbildung des Rechtes in der Nachsūtra-Periode hinzuweisen, werde ich meist, über Manu hinwegspringend, gleich den Yājñavalkya herbeiziehen. Von den Sūtras werde ich die in dem Verzeichniss genauer angegebenen fünf Dharma-Sūtras und vier Gṛihya-Sūtras meiner Darstellung zum Grunde legen. Nicht in dem Sinne, dass ich eine, leicht herstellbare, concordanzartige Häufung der Citate für alle, die Rechtsbücher durchziehenden, Fragen beabsichtigte. Wohl aber erstrebe ich in anderer Richtung eine gewisse Vollständigkeit. Ich wünsche ein einheitlich abgeschlossenes Gesammtbild des Rechtes der Sūtras zu entwerfen. Ich will also darlegen, was man in jener Periode überhaupt unter Recht verstand, und in welchem systematischen Zusammenhange die einzelnen Rechts-Institutionen damals standen. Da ich aber bei den meisten meiner Leser den Besitz jener Rechtsbücher wohl kaum voraussetzen darf, werde ich es nicht vermeiden können, zur Gewährung eines lebendigen Verständnisses der Anschauungen jener alten Zeiten,

die besonders charakteristischen Stellen der Sūtras selbst mitzutheilen.

In das ganze System des Sūtra-Rechtes will ich an den betreffenden Stellen das einfügen, was, bruchstückweise in unseren griechischen und römischen Nachrichten erhalten, sich als aus gleicher Quelle mit jenem indischen Rechte entsprossen uns ergeben wird. Den Kern der Beweisführung muss bei allen Untersuchungen über indogräcoitalische Zusammenhänge immer die Sprache bilden. Wenn es sich z. B. um die Institution der Namengebung (an das neugeborene Kind) handelt, so wird die indogräcoitalische Gemeinsamkeit des sacralen Brauches schon daraus geschlossen werden können, dass das Fest in den Sūtras das nāmadheya (nominis datio) heisst (s. u. § 36 Not. 2). Aber auch der Bau der Institutionen wird selbst ohne Wortidentität vielfach durch ihre indogräcoitalische Gleichartigkeit uns zu dem Schlusse zwingen, dass dieselbe Institution, von demselben Volke ausgehend, ebenso zu den Anwohnern des Ganges wie zu den Umwohnern der attischen Akropolis und des capitolinischen Berges getragen sein müsse.

Es wird sich ergeben, dass das Rechtssystem, welches die Inder das dharma nennen, bei den Griechen θέμις und bei den Römern fas heisst. Es macht die ältere Schicht des arischen Rechtes aus und diese ist es, deren Inhalt ich hier darzustellen beabsichtige. Sie datirt aus der Zeit, ehe sich bei den Griechen in den Poleis, und bei den Italikern in den civitates das ius civile des Alterthums entwickelte. Mit dem Beginn dieses ius civile endet an sich die Aufgabe, die ich mir in diesem Buche gestellt habe. Aber da der Uebergang vom alten θέμις- und fas-Rechte zum neueren ius civile ein ganz allmälicher gewesen ist, so muss ich mir die Grenze, bis zu der ich vorschreite, je nach der Gestaltung der einzelnen Fragen ziehen. Und noch mehr muss ich in dieser Hinsicht ein gewisses freieres Ermessen für die Grenze, bis zu der ich das indische Recht fortführe, mir vorbehalten, da bei den Indern ein wirkliches Aufgeben des Dharmastandpunktes, und ein wahrer Uebergang zum ius civile niemals stattgefunden hat. Das altarische Recht fällt, wie wir sehen werden, noch nicht unter den Gesichtspunkt eines ius quod populus sibi ipse constituit. Es ist noch ganz mit der Religion und dem Sittengesetz verwachsen.

Es beruht auf dem Götterglauben der arischen gentes. Seine Zwangskraft liegt nicht auf dem moribus oder legibus constatirten Willen eines staatlich organisirten Volkes. Es stützt sich vielmehr auf den Glauben der arischen gentes, dass die Götter das Recht schützen und das Unrecht strafen, dass sie mithin demjenigen, der „im Rechte“ sich selbst hilft, beistehen, denjenigen aber, der das Recht bricht, unterliegen lassen.

Ich werde im Folgenden zu dem Resultate gelangen, dass in allen wesentlichen Punkten das indische dharma, das griechische θέμις-Recht und das italische fas (so viel auch im Einzelnen noch Lücken und Unklarheiten bleiben) aus denselben Grundelementen bestehe. Es müssen also die alten vorstaatlichen Rechtssysteme der Inder, Griechen und Italiker aus der gemeinsamen Quelle eines altarischen ius gentium entflossen sein. Ich führe in diesem Resultate nur die Gedanken weiter, die ich bereits in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte ausgesprochen habe. Nur ist der Standpunkt der Betrachtung in diesem Buche ein anderer, als in jenem früheren. Damals war mein Blick in erster Linie auf Griechenland und Rom gerichtet. Ich suchte nach dem, was man bei beiden als gemeinsames Stammrecht und stammverwandtes Recht bezeichnen könne. Dabei kam nur in zweiter Linie zur Erwägung, was von diesem Stammrecht auf eine mit den Indern gemeinsame Quelle zurückzuführen sei. Ich erklärte, dass ich in dieser Richtung für mich einen „Abschluss“ mache. Dabei bleibe ich. Es besteht die grosse Aufgabe, zu zeigen, wie sich von den alten Stammelementen aus in den griechischen Poleis und den italischen civitates die Entwicklung des ius civile zunächst mit überwiegend eigenartigen Tendenzen vollzogen habe, dann aber im neueren ius gentium des römischen Weltreiches eine mannigfache Verschmelzung des Romanismus und Hellenismus bis zu der Justinianischen Codification hin zu Stande gekommen sei. Dies nicht bloss mit einigen allgemeinen Ueberblicken, sondern in sorgfältiger Detailarbeit zu verfolgen, muss ich (abgesehen vielleicht von einigen Ausnahmen) frischeren Kräften überlassen. — Aber neben jenem in der gräcoitalischen Rechtsgeschichte eingenommenen Standpunkte der Betrachtung giebt es noch eine andere Prüfungsart des altarischen Rechtes. Ich denke, dass es Manchem nicht unlieb sein werde, wenn ich in

dem vorliegenden Buche diesen Weg der Prüfung betrete. Ich richte nunmehr den Blick in erster Linie auf die Inder, und suche die Gedankenreihen, auf denen ihr altes Recht ruht, mir lebendig zu machen. Von da aus suche ich die geschichtlich-verwandten Gedanken der Griechen und der Römer auf. Und zwar überwiegend der Griechen. Aus folgendem Grunde. Während die Inder, wie ich sagte, zu einem dem dharma selbständig gegenübergestellten ius civile überhaupt nicht gelangt sind, haben die Griechen allerdings die Scheidung ihres *δίκαιον* vom alten Themisrechte der *ἱερὰ καὶ ὅσια* erreicht. Aber sie haben doch nie das Recht ihrer einzelnen Poleis so scharf von dem anderer Poleis abgeschieden, wie dies in der römischen civitas gegenüber anderen italischen civitates eingetreten ist. So kommt es, dass wir in Griechenland die geschichtlichen Zusammenhänge mit dem indischen Dharmarecht viel genauer verfolgen können, als in Rom. Das römische ius civile hat diese Zusammenhänge freilich nicht abgeschnitten, aber doch viel loser gemacht. So bedürfen wir zur Erklärung der Entwicklung des römischen ius civile noch weiterer Mittelglieder, die sich aus der Parallelisirung mit der griechischen Rechtsentwicklung werden gewinnen lassen. Aber es lässt sich nicht Alles auf einmal erreichen. Ist der Boden des indogriechischen Materials erst einigermassen festgestellt, so wird sich auch zur Auseinanderlegung der Elemente des römischen ius civile schreiten lassen. Einstweilen habe ich Letzteres mehr in den Hintergrund rücken zu müssen geglaubt, nicht weil ich zu wenig, sondern weil ich zu viel darüber zu sagen hätte.

Jedenfalls ergiebt sich aus dem Gesagten die Stellung des vorliegenden Buches zu meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte. Das neuere Werk ist in gewisser Richtung die Fortsetzung des früheren. Beide hätten sich mit geringen Umgestaltungen unter e i n e n Titel vereinigen lassen. Durch beide suche ich den rechtsgeschichtlichen Zusammenhang des römischen und griechischen Alterthums mit dem reconstruirten altarischen Rechte festzustellen. Danach halte ich mich verpflichtet, in häufigsten Citaten die jetzige Arbeit mit der früheren zu verknüpfen. Nicht um irgend Jemanden zum Lesen jenes älteren Buches anzulocken. Vielmehr um den Lesern beider die Zusammenhaltung des hier und des dort Gesagten so bequem wie möglich

zu machen. Leider war der gräcoitalischen Rechtsgeschichte kein Register beigegeben worden.

2. (Vergleichende Rechtswissenschaft). — Die Arbeit, welche ich in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte begonnen habe, und die ich hier fortsetze, werden Viele dem Gebiete der in neuerer Zeit mit Eifer betriebenen „vergleichenden Rechtswissenschaft" zurechnen. Wenn man, wie ich das thue, Rechtssätze der Inder, Griechen, Italiker, die bisher nicht mit einander in Berührung gebracht worden sind, zusammenstellt, um daraus Schlüsse auf ihren geschichtlichen Zusammenhang zu ziehen, so kann man ja das an sich mit dem Ausdruck: vergleichende Rechtswissenschaft bezeichnen. Ich halte es aber doch für rathsamer, diesem Ausdruck engere Grenzen zu ziehen, so dass meine hier vorliegenden Arbeiten nicht darunter fallen. M. E. ist es besser, Alles, was zur Aufhellung der geschichtlichen Entwicklung des arischen Rechtes dient, unter dem Ausdruck der „indogermanischen" oder der „arischen Stammrechtsgeschichte" zusammenfassen, und von der, alle übrigen Rechtszusammenstellungen in sich begreifenden, vergleichenden Rechtswissenschaft abzuscheiden. Ich würde danach der arischen Rechtsgeschichte nicht bloss den hier bearbeiteten indogräcoitalischen Rechtsstoff zuweisen, sondern auch die Verfolgung aller weiteren geschichtlichen Zusammenhänge, welche sich zwischen diesem indogräcoitalischen Material und den iranischen, germanischen, keltischen, slavischen Rechtsordnungen werden nachweisen lassen. Ich halte dies Alles für Domäne der Wissenschaft der Rechtsgeschichte. Und dazu rechne ich auch die Fortführung eines z. B. altgriechischen Rechtssatzes durch alle seine mannigfach auseinandergehenden Verzweigungen in den einzelnen griechischen Poleis (insbesondere auch im Rechte von Gortyn), oder eines altdeutschen Rechtssatzes durch alle deutschen Particularrechte des Mittelalters. Wir sind, nachdem die Sprachwissenschaft uns die Wege der Ausbreitung des arischen Stammes gewiesen hat, genöthigt, nicht die römische, griechische, deutsche Rechtsgeschichte zusammenzuwerfen (sie werden immer ihre eigenen Grenzen behalten), wohl aber sie durch das ihnen allen ge-

schichtlich Gemeinsame zu verknüpfen. Das Recht der Römer, Griechen, Germanen ist nicht bei den Altitalikern, Altgriechen, Altgermanen aus dem Nichts neu entstanden. Es ist vielmehr von ihnen ein schon vorhandener alter Stamm des Rechtes eigenartig fortgebildet worden. Diesen alten Stamm werden wir allmälig immer vollständiger aufzudecken im Stande sein. Freilich wird es lange dauern, ehe die Arbeit auch nur in den Hauptpunkten erledigt sein wird. Nur im langsamen stufenweisen Fortschreiten werden wir sie wirklich festen Fusses bewältigen können. Es empfiehlt sich, zunächst des indogräcoitalischen Materials einigermassen Herr zu werden. Hier tritt der Zusammenhang der sacralen Institutionen am ungetrübtesten hervor, und alles Sacrale hat in jenen alten Zeiten die zäheste Kraft des Zusammenhaltens, gewährt also auch den besten Anhalt für die Geschichtsforschung. Bei den Iraniern verwirren sich schon die Fäden wegen der hier hinzukommenden Einflüsse der semitischen Grosskönigreiche [1]). Bei den Germanen finden sich allerdings mannigfache Zusammenhänge mit dem Indogräcoitalischen, aber die Verfolgung derselben wird erst recht nutzbringend sein, wenn wir (da die sacralen Elemente bei den Germanen wesentlich fehlen) in dem Verständniss des alten dharma-, ϑέμις-, fas-Rechtes grössere Sicherheit gewonnen haben werden. In Betreff der keltischen und slavischen Rechtsordnungen endlich ist das Studium noch so in den Anfängen, dass es vermessen sein würde, schon allgemeine Resultate erstreben zu wollen. Aber wenn auch das Ziel einer einheitlichen „arischen Rechtsgeschichte" noch sehr fern liegt, wir können es doch schon erblicken, und wir werden es, soweit uns überhaupt die Quellen Stoff liefern, in Zukunft erreichen. Einstweilen aber liegt die Gewähr eines sicheren Fortschreitens darin, dass man sich zunächst in gewissen engeren Kreisen heimisch zu machen suche. Demgemäss werde ich im Folgenden das ausserhalb der indogräcoitalischen Grenzen Liegende unerwähnt lassen, mit Ausnahme einiger wichtiger Punkte in Betreff des Germanischen und

1) Auch sogar im Umkreise des indogräcoitalischen Rechtsmaterials machen sich solche Hineintragungen aus der semitischen und hamitischen Welt geltend. Sie sind indess verhältnissmässig selten, und meist als solche leicht erkennbar.

weniger kleiner Notizen aus dem iranischen und keltischen Gebiete [2]).

Der „arischen Rechtsgeschichte" steht, als etwas ganz Andersartiges, dasjenige gegenüber, was meiner Ansicht nach passend als die „vergleichende Rechtswissenschaft im eng. S." zu bezeichnen ist. Dahin gehört ganz voranstehend die Erforschung der Rechtsordnungen der Semiten und Hamiten. Sodann kommen hier in Betracht die zu mittlerer Cultur emporgelangten Völker der Chinesen, Japanesen, Türken, Malaien und einiger amerikanischen Stämme. Endlich die ganze Masse der s. g. „Naturvölker" (africanische u. s. w.). Soweit nicht aus dem Schoosse dieser Völker (wie insbesondere der semitischen und hamitischen) besondere Herübertragungen in das arische Rechtsleben stattgefunden haben (Note 1), insoweit ist uns das Rechtswesen dieser Völker ein geschichtlich fremdes. Wir leugnen auf diesem Gebiete die historischen Rechtszusammenhänge entweder ganz, oder wir müssen sie (wie in Betreff gewisser Rechtsgestaltungen der Urstämme der Menschheit, wie Eheformen, Blutrache u. s. w.) einstweilen völlig dahingestellt sein lassen. Daraus folgt, dass wir hier mit ganz anderen wissenschaftlichen Werkzeugen zu operiren haben, als mit denen der geschichtlichen Untersuchung. Wo aber Dinge mit ganz verschiedenen Forschungsmethoden behandelt werden müssen, da ist es, um Unklarheiten zu vermeiden, gut, sie auch äusserlich zu trennen. Freilich handelt es sich auch hier darum, das „Verwandte" zusammenzuordnen, das Nichtverwandte zu scheiden. Aber wir verstehen dann das Verwandte in einem anderen Sinne, als dem des geschichtlich Verwandten. Nennen wir die Werkzeuge, mit denen wir hier das Verwandte zusammenfügen, das Nichtverwandte abtrennen [um uns nicht mit dem allgemeinen, sehr dehnbaren Motiv der „Culturentwicklung" zu begnügen]: die r a t i o n e l l e n. Allenthalben wirkt in der Menschheit eine gewisse ratio naturalis, obgleich auch darüber in den verschiedenen Menschheitsstämmen weit von einander liegende

2) Anders noch wieder werden zu behandeln sein gewisse dem indischen Rechtsgebiete geschichtlich besonders nahestehende Rechte, wie das birmanische, das Recht des Pendschab und das armenisch-georgische Recht. Darüber wird der § 7 einen Ueberblick geben.

Grundgedanken aufspriessen. Allenthalben entwickelt sich in den Völkern ein Abhängigkeitsgefühl von gewissen höheren Mächten (seien es auch anfangs nur Fetischmächte). Auf Grund derselben baut sich eine die einzelnen Stämme mit nationaler Eigenart bekleidende Ueberzeugung von dem Bestehen einer nicht ungestraft zu ignorirenden Zwangskraft dieser Mächte auf. Solche Gesammtüberzeugung verwächst dann mit der die einzelnen Stämme verbindenden Blutsgemeinschaft zu einem, allmälig grossen Umfang erlangenden, Complex von civiles rationes. Allenthalben haben ferner die Menschen ein Gefühl davon, dass sie im Menschen ihres Gleichen vor sich haben. Das erzeugt gewisse, wenn auch im Einzelnen noch wieder sehr divergirende, Humanitäts- und Aequitäts-Gedanken. Allenthalben in den einzelnen Völkern entwickeln sich mannigfaltig gestaltete rationes utilitatis, die ein, von der Opportunität beherrschtes, buntes Durcheinander von Rechtsnormen, deren Inhalt durch ihren Zweck geleitet wird, zur Folge haben. Allenthalben endlich ist der Individualwille der Menschen von einem nie nachlassenden Einfluss auf die, je nach herrschenden Interessen eingerichtete, Gestaltung ihrer Verhältnisse und damit auch der Rechtsordnung (das voluntare Element).

Nach allen diesen, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte in sich bergenden, Rationen ist das gesammte in der Menschheit überhaupt vorkommende Recht zu sichten, zu ordnen, und auf seinen Werth zu prüfen. So wie diese Rationen innerhalb des Rechtssystems jedes einzelnen Volkes das dogmatische Rüstzeug für die Interpretation des an sich frei ordnenden Willens der [sei es göttlichen, sei es menschlichen] rechtsetzenden Gewalt darbieten, so gewähren sie auch die Mittel, um in fruchtbringender Weise die Rechtsordnungen verschiedener Völker vergleichend gegeneinander zu stellen. Und in dieser Hinsicht dürfen wir auch nicht die Rechte der rohesten und niedrigst stehenden Völker heranzuziehen verschmähen. Der menschliche Geist fordert auch in Betreff des Rechtes die Durchführung des Satzes: homo sum, nihil humani a me alienum puto. Aber freilich bestehen hier grosse Abstände des mehr oder minder Wichtigen. Der rationell vergleichenden Wissenschaft bietet oft eine Ordnung aus einem einfachen Naturvolke höheres Interesse, wie manche vom grünen

Tische aus ergangene breite gesetzgeberische Verfügung im Schoosse eines hochcivilisirten Volkes. Ueberhaupt hat diese rationelle Rechtsvergleichung ihre Thätigkeit walten zu lassen nicht bloss in Betreff des nichtarischen Rechtes gegenüber dem arischen. Auch innerhalb des arischen Stammes haben sich wieder verschiedene Volks-Individualitäten gestaltet, die in der freien Schaffung des ihnen zusagenden Rechtes alle historische Abhängigkeit von anderen Völkern abstreifen. Hier entfaltet sich für die Wissenschaft ein umfängliches Gebiet der „législation comparée“, um durch Betrachtung des an anderen Orten Erprobten für das eigene Volk zu lernen. —

Das Hinausblicken über die Grenzen des Rechtes eines bestimmten Volkes hinaus enthält also zwei ganz verschiedene Arten der Untersuchung, eine historische und eine rationelle. Die letztere gewährt vielfachen Nutzen und vielfaches Interesse. Die erstere aber wird man für ein geradezu n o t h w e n d i g e s Stück unserer Rechtswissenschaft zu erklären haben. Ist erst erkannt worden, dass die Anfänge des römischen Rechtes nicht in Italien, die des griechischen nicht in Hellas, die des germanischen nicht in Deutschland liegen, sondern dass sie von den einziehenden arischen Ansiedlern aus der alten Heimath mitgebracht worden sind, so gestaltet es sich zu einem unentbehrlichen Stücke der uns obliegenden Erforschung unseres eigenen Rechtes, dass wir den Inhalt jener Anfänge uns möglichst vergegenwärtigen. Es ist das gerade so eine wissenschaftliche Nothwendigkeit, wie das Studium der lateinischen, der griechischen, der deutschen Sprache nicht mehr ohne die Heranziehung des Sanskrit möglich ist. Wir bearbeiten in solcher arischen Rechtsgeschichte die Geschichte unseres eigenen Rechtes. Ist aber überhaupt die Kenntniss der Rechtsgeschichte für das richtige Verständniss des heutigen Rechts unentbehrlich, so wird auch die Kenntniss jener Anfänge — mögen sie von unserem Jahrhundert durch Jahrtausende getrennt sein — zu einem nothwendigen Bestandtheil unserer heutigen Rechts-Geschichtswissenschaft. Und dass in der That die Kenntniss dieser Anfänge uns für die Gegenwart Aufklärungen in Fülle darbiete, wird sich, denke ich, aus dem, was ich im Folgenden vorzulegen habe, ergeben.

Mit dem Rechte ist es wie mit den Sprachen. Immerfort

in grossem Umfange gehen Sprachen unter, und es verbreiten sich mehr und mehr die Sprachen der mächtigsten, d. h. der arischen Völker. Ebenso gehen immerfort in gewaltigem Umfange Rechtsordnungen unter, und die Rechtssysteme der allmälig die Herrschaft über den Erdball gewinnenden arischen Völker setzen sich an die Stelle. Mit dieser Herrschaft der arischen Rechtssysteme ist es aber hinwiederum ähnlich wie mit der Stellung einer innerhalb eines Volks herrschenden Mehrheit von Dynastien. So lange diese souverän gleichheitlich neben einander stehen, hat die Verfolgung je ihrer Geschichte ungefähr gleiche Bedeutung. Erlangt aber dann eine unter ihnen die Obergewalt über die anderen, so bekommt retrotractiv die Erforschnng ihrer geschichtlichen Machtentfaltnng von den ersten Anfängen an eine ganz hervorragende Bedeutung. Man gewinnt erst damit ein richtiges Verständniss der Ursachen, die in langer Entwicklung der Jahrhunderte den jetzigen Zustand geschaffen haben. Ebenso erhält die arische Rechtsgeschichte dadurch, dass die arischen Völker die Herren des Erdballs sein werden, retrotractiv durch die Jahrtausende zurück eine unvergleichlich höhere Wichtigkeit gegenüber der Entfaltung der Rechtsordnungen aller übrigen Völker [abgesehen noch wieder von der Sonderstellung der Rechtsordnung des jüdischen Stammes, wegen ihres Zusammenhanges mit dem Christenthum]. Und eben die Rückverfolgung der Entfaltung des arischen Rechtes, so weit uns der indogräcoitalische Stoff zu leiten vermag, ist die Aufgabe, die ich mir in der gräcoitalischen Rechtsgeschichte und in dem vorliegenden Werke gestellt habe. Aber auch hier gestatte ich mir, wie in dem früheren Buche, an einigen Stellen wenige kurze rechtsvergleichende Hinweisungen auf Jüdisches, Aegyptisches, Chinesisches u. s. w.

Ich hatte in meiner GIRG. S. 102 dem Wunsche Ausdruck gegeben, man möge mein Buch unter dem Gesichtspunkte einer rechts*geschichtlichen*, nicht rechts*vergleichenden*, Untersuchung auffassen. Das hat freilich mehren Beurtheilern gegenüber nichts gefruchtet. Ich erlaube mir jetzt auch für das vorliegende Buch denselben Wunsch nochmals auszusprechen.

3. (Rechtsschemata und Rechtsinstitutionen). — Meinem Satze, dass in dem vorliegenden Buche rechtsgeschichtliche, nicht rechtsvergleichende (i. e. S.), Untersuchungen beabsichtigt sind, glaube ich aber doch, um ihn vor Missdeutungen zu bewahren, noch weitere Erörterungen beigeben zu müssen. Ich halte es für das Geeignetste, dass ich das über die Grenzscheidung zwischen Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung zu Sagende hauptsächlich an den Schluss des Werkes in einen Anhang verweise. Hier in dem Anfange bedarf ich nur erst der Präcisirung einer festen Terminologie, die ich im Folgenden beobachten werde. Und es wird gut sein, diese Terminologie gleich an einem einzelnen Beispiele zu erläutern.

Es giebt in dem Gebiete des Rechtes Gestaltungen, welche wir bei den verschiedensten Stämmen und Völkern der Menschheit aus den allenthalben oder wenigstens mehrstenorts gleichmässig vorhandenen treibenden Kräften sich entwickeln sehen. Sie bilden für das Recht den allgemeinmenschlichen Bestand. Ich bedarf für das dahin Gehörige eines bestimmten technischen Ausdrucks. Ich wähle dazu ein Wort, das bisher mit einem festen juristischen Besitzstande noch nicht bekleidet worden ist, das Wort *σχῆμα*. Ich werde mit demselben, das von Justinian überhaupt im Sinne von Rechtsgestaltung gebraucht wird[1]), speciell die selbständig aus allgemein menschlichen Ursachen in den verschiedensten Völkern gleichmässig erzeugten Rechtsgebilde bezeichnen. Also Rechtsschemata nenne ich das durch die Rationen juristisch mit einander Verwandte, d. h. das aus gleichartigen, den menschlichen Zuständen innewohnenden Ursachen an den verschiedensten Orten originär Entsprossene. Mithin: das historisch nicht Zusammenhängende, aber rationell Verwandte.

Ich will in kurzen Zügen die Gesammtheit der Rechtsschemata ordnen. Ich gebrauche dazu die Kategorien, durch deren wissenschaftlichen Ausbau gegenüber dem gegebenen positiven Rechtswillen die Römer ihre Jurisprudenz zu einer

1) Nov. 21 pr.: σχήμασί τε χρῆσθαι τοῖς Ῥωμαίων συνειθίσαμεν. c. 1: ὥσπερ ἐν τοῖς ἡμετέροις νόμοις τέτακται, κατὰ ποῖον μὲν σχῆμα κληρονομοῦσι γονεῖς.

classischen erhoben haben. Was im Stande war, das römische Recht zu durchleuchten, und im Stande ist, jedem modernen Rechte die geistige Klarheit zu bringen, das wird auch geeignet sein, in die gewaltige Masse des alle Rechtssysteme der Menschen gleichmässig Durchziehenden Ordnung zu bringen. Diese Kategorien sind eben das, was die Römer die rationes nennen. Es sind die, vorher schon kurz charakterisirten, fünf Elemente des Rechtsorganismus: das real-naturale, das nationale, das humane, das opportunistische und das voluntare. Freilich nur in dürftigem Ueberblick kann ich hier an der gewaltigen Masse vorüberschreiten.

1) Das real-naturale Element, die (richtig verstandene) naturalis ratio umfasst vier Gesichtspunkte (GIRG. S. 669 ff.). a) Der Mensch schafft sich allenthalben Waffen gegen seine Feinde und erringt damit das dem Besiegten Abgenommene. b) Der Mensch fabricirt sich allenthalben gewisse, seinen Bedürfnissen entsprechende, Gegenstände, wie Kleider u. s. w. c) Es gestalten sich allenthalben unter den beiden Geschlechtern der Menschheit gewisse der Fortpflanzung dienende feste Beziehungen. Es erkennen sich allenthalben die durch die Fortpflanzungsacte Blutsverbundenen als zusammengehörig, und so werden die noch wieder unendlich mannigfaltig gestalteten Blutsbande in Geschwisterschaften, Vetterschaften, Gesammtfamilien, Geschlechtern, Stämmen, Völkern fortgetragen. d) Während die genannten drei Gesichtspunkte unbedenklich in ihren ersten Anfängen bis zum ältesten Bestande der Menschheit zurückdatirt werden dürfen, ist ein vierter das Product einer späteren Entwicklung: die allmälig immer brauchbarer gestaltete Schaffung eines Werthmessers, und die nach und nach sich vollziehende Umgestaltung aller materiellen Verhältnisse der Menschheit durch die Geldwirthschaft. — So sind auf realnaturalem Grunde ruhende Rechtsschemata: der Kriegserwerb, die Fabrication, die Ehe, das Elternverhältniss, die Geschlechter und Stämme, die aus der Blutsgemeinschaft abgeleitete Blutrache, der Kauf und das Darlehn, die Formirung der Eheeingehung in die zwei Gestalten der Raubehe und Kaufehe.

2) Auf der Grundlage der Stammesgemeinschaft gestaltet sich weiter das nationale Element, d. h. ein die physische Blutsgemeinschaft zu geistig-sittlicher Einheit erhebendes Band.

Zunächst tritt es als Gemeinsamkeit des Götterglaubens auf. Daran knüpfen sich sittliche Gebote, und daran wieder in gewaltig sich mehrendem Umfange die grosse Fülle der von den Vätern als verehrungswürdiges Erbtheil des ganzen Stammes und Volkes überlieferten Grundsätze und Anschauungen, die civilis ratio. So werden zu Rechtsschematen: die Grundelemente des Sichschützens unter Beihülfe der Götter im Falle des manifesten Verletztseins, die Stellung des Manifestirbaren unter richterlichen Spruch, die Anfänge einer Processordnung.

3) Das dritte Element ist das humane. Wo auch Menschen zusammenleben mögen, da tritt es, seien sie noch so roh, in mannigfachen Zügen hervor, dass sie sich, auch über die Grenzen der Nationalität hinaus, als Menschen zusammengehörig betrachten. Es regen sich die Elemente der Aequität und Humanität allenthalben, wenngleich oft noch in sehr bizarren Formen. Züge davon kann man bis in die ältesten Zeiten zurück verfolgen. Vorzugsweise nach drei Richtungen hin. Es hat den Menschen nie ganz die Neigung gefehlt, einander gegenseitig bei dem, was der Eine erstrebt und der Andere fördern kann, zu helfen. Auf die Rechtsschemata, die auf dieser Beistandsneigung beruhen, will ich hier nicht eingehen. Ein Zweites ist das allgemeinmenschliche Gefühl, dass man den Mitmenschen Fides halten müsse. Manches hierauf Bezügliche wird im Folgenden aus dem Kreise der arischen gentes hervorzuheben sein. Ein Drittes wird einen Hauptpunkt der nachfolgenden Untersuchungen bilden. Es ist das Barmherzigkeitsgefühl gegen den Leidenden. Leidend aber ist in alten Zeiten schon an sich der Auswärtige, der Fremde, ferner der Bettler, endlich der (vorzugsweise wegen Blutschuld) flüchtige Bittflehende. Auf Grund dieses Barmherzigkeitsgefühls entwickeln sich bei den verschiedensten Völkern die Rechtsschemata des Gastrechts, der Beschützung des Bettlers, des Bittflehenden. Wir werden sehen, dass sie sich bei den arischen Völkern des Alterthums vorzugsweise an zwei Punkte anknüpfen: das vierte arische Gebot und die Hestia-Institution.

4) Ein viertes, allenthalben in den menschlichen Rechtsordnungen hervortretendes Element ist das allmälig immer grössere Dimensionen annehmende Opportunitätsgebiet, die ratio utilitatis. Ich will von demselben hier nur einen,

gerade in älteren Zeiten besonders hervortretenden, Punkt hervorheben. Es ist dem Charakter alter Zeiten gemäss, sich gewisse menschliche Lebensverhältnisse, wie Kauf, Miethe u. s. w., noch nicht ganz als von der Rechtsordnung umfasst zu denken, sondern nur hie und da, wo sich bei denselben Uebelstände für die Gemeinschaft ergeben, mit Rechtssatzung einzugreifen. Wo sich allmälig die Elemente eines Gesetzgebungsrechtes in den Stämmen und Völkern entwickeln, da sind dieselben vorzugsweise darauf gerichtet, alles Inopportune mit Strafen, insbesondere Schlägen oder Geldstrafen (höheren oder geringeren Grades), zu bedrohen. Alle Gesetzgebung ältester Zeit tritt überwiegend in dem Rechtsschema der Strafbestimmungen auf.

5) Endlich das fünfte Element, welches durch die gesammte Menschheit hindurch eine gewaltige Menge gleichartiger Rechtsschemata hervorruft, ist das voluntare. Ganz vorzugsweise knüpfen sich die unter diesen Gesichtspunkt fallenden Gestaltungen an die vorher als Product der erst einer späteren Zeit angehörigen allgemein-menschlichen Entwicklung der Geldwirthschaft an. Mit dieser, die noch wieder verschiedene Stufen beschritten hat, lösen sich die festen uralten Bande der Geschlechterordnung. Die Verhältnisse werden freier, beweglicher. Das Individuum mit seinem egoistischen Eigeninteresse tritt — im Gegensatz zu dem früher Alles beherrschenden Gesammtinteresse der Familie — mehr hervor. Mit dem Gelde bilden sich die grossen Reichthumsanhäufungen, festigt sich der Gedanke, dass die Frauen (welche in vielen Völkern, als von der Gesammtheit der Familie umschlossen, anfangs noch kein eigenes Vermögen haben können) zu selbständigen vermögensberechtigten Rechtssubjecten emporsteigen. Das Geld ruft voluntare Vorkehrungen hervor, durch die man sich die richtige Rückzahlung dieses allgewaltigen Trägers der Vermögensmacht zu sichern sucht. Es gestalten sich bei vielen, wenn auch nicht bei allen, Völkern die Rechtsschemata eines strengen Schuldrechts. Es entwickeln sich, auf Grund des gemeinsam allenthalben hervortretenden Bedürfnisses nach Sicherung der Forderung, vielfach bei den verschiedensten Völkern gleichartige Schemata der Bürgschaftsleistung und der Pfandstellung (mit ihren Unterarten des Vorenthaltungspfandes, Nutzpfandes, über-

eigneten Pfandes u. s. w.). Mit dieser Eröffnung eines freien Actionsgebietes für den Individualwillen geht anfangs die Anschauung Hand in Hand, dass das Individuum schrankenlose Dispositionsmacht über alles „Seinige“ habe. Man findet kein Hinderniss, dass man für Schuld sich selbst wie seine Bürgen zur Knechtschaft verhaften, dass man nicht bloss Gut, sondern auch Weib und Kind zu Pfand setzen könne. Erst allmälig hat dann der Gemeinwille dem Individualwillen Grenzen gezogen.

So sehen wir, dass in fünf verschiedenen Richtungen allgemein-menschliche treibende Kräfte zur Schaffung gleichartiger Rechtsschemata thätig sind. Aber die so entstandenen Rechtsschemata sind noch keine Rechtsinstitutionen. Unter letzteren kann man, schon nach dem Wortsinn, nur solche Rechtsgestaltungen verstehen, die aus einem gemeinsamen geschichtlichen Ursprungspunkte hervorgegangen sind. Institution bedeutet eine „Einsetzung“. Also in der Institution muss noch immer die ursprüngliche Einsetzung erkennbar sein. Rechtsschemata sind geschichtlich verschieden entstandene Gebilde, die wir rationell nach den ihnen zum Grunde liegenden Elementen „vergleichen“. Nie sind zwei getrennt entstandene Dinge einander ganz gleich. Also ihre wissenschaftliche Untersuchung muss immer eine comparative, die Zweiheit anerkennende, sein. Dagegen das aus gleicher Wurzel einheitlich Entsprossene ist, auch wenn es sich nachher in verschiedene Zweige theilt, immer noch ein einziges Ding. Verfolgen wir die einzelnen aus derselben Wurzel hervorgegangenen Ranken, die vielleicht mannigfache Wandlungen durchgemacht haben, so ist unsere wissenschaftliche Untersuchung eine (nicht comparative, sondern) identificirende, die Einheit constatirende. Indem wir ermitteln, dass die weit auseinandergebreiteten Ranken (denen auch vielleicht hie und da andere Augen aufgepfropft wurden) aus derselben Wurzel entsprossen sind und Nahrung empfangen, ermitteln wir: nicht das rationell-Verwandte, sondern das geschichtlich-Verwandte. Immer also, wenn wir eine betreffende Frage ganz durchschauen wollen, müssen wir genau auseinanderhalten, was etwa bei dieser mit Einem Wort zusammengefassten Frage unter den Gesichtspunkt der Erforschung einerseits des Rechtsschemas und andererseits der Rechtsinstitution fällt.

Zergliedern wir uns dies an der speciellen Frage des **Asylrechts**, über welches die Zeitschr. f. vergl. R.W. VII S. 102 ff. und S. 285 ff. eine Abhandlung von Fuld gebracht hat. Man ist durchaus berechtigt, von dem Asylrecht als einem „Rechtsschema", das durch gewisse gemeinsame rationelle Gesichtspunkte verbunden ist, zu reden. In rohen gewaltthätigen Zeiten entwickelt sich leicht, als Correctiv gegen die Gewalt, die Gegenvorkehrung von Freistätten, in denen es geboten ist, der Gewalt Einhalt zu thun. Ich fasse die Darstellung Fuld's mit seinen Worten in kurzen Zügen zusammen. „Es ist ein **allgemein-menschlicher Gedanke**, welcher die **Schaffung** von mit dem Asylcharakter bewidmeten Institutionen veranlasst hat; wie dieselben im Detail geregelt und normirt werden, dies variirt ganz ungemein". „Wenn uns die vergleichende Rechtswissenschaft auf Grundlage der Ethnologie in den Stand setzt, mit Sicherheit zu constatiren, dass alle Völker in den ersten Stadien ihrer Staats- und Rechtsentwicklung die Blutrache als Factor der Rechtspflege gekannt haben, so wird dieselbe, wenn auch jetzt noch nicht, so doch dereinst im Stande sein, auch die Erweiterung dieses Satzes zu behaupten, dass, wo Blutrache lebendige Rechtsinstitution ist, auch das Correctiv gegen dieselbe, das Asyl, in irgend einer Form nicht fehlt" (295). „Der Umfang, in welchem ein Asylrecht anerkannt wurde, bietet ein ebenso wirksames als nothwendiges Correlat und Correctiv gegen die Ueberspannung der Blutrache". „War es schon bei der Betrachtung des Asyls im jüdischen Alterthum zu constatiren möglich, dass die Absicht, die blinde Ausführung der Blutrache wo immer nur möglich zu beseitigen oder doch zu beschränken und unter Vehikel (?) zu stellen, mit die **Asylinstitution** hervorrief, trotzdem die Blutrache als Rechtsinstitution dem Rechtssystem des Mosaismus wohl kaum bekannt war, so musste dies Motiv mit ungleich stärkerer Macht und in ungleich weiterem Umfange bei einem Volke (dem griechischen) in Betracht kommen, bei welchem alle Rechts-, Religions- und Sitteninstitutionen dazu angethan waren, jene Lynchjustiz, jene Selbsthülfe zu begünstigen[2]), welche das mosaische

2) Wie übrigens gegenüber der homerischen Schilderung des Rechtsstreites auf dem Achillsschilde (GIRG. S. 332 ff.) Fuld die Worte rechtfertigen will

Recht mit allen Kräften zu bannen suchte" (130). „Zu dem Asylschutze, der den Sklaven eingeräumt war, war ein wenigstens ähnliches Motiv mit die Ursache" (132). — Der Mosaismus gewährt Asylstädte an sich nur gegenüber dem fahrlässigen Todtschlag, nicht dem vorsätzlichen Morde. „Nur bis zur Entscheidung durch das aus 23 Mitgliedern bestehende Criminalgericht des forum delicti commissi kann die Asylstadt auch dem vorsätzlichen Mörder Schutz vor dem mit der Pflicht der Verfolgung belasteten nächsten Verwandten gewähren. Sobald der Ausspruch des Gerichts festgestellt hat, dass eine vorsätzlich verübte Tödtung vorliege, weicht die Schirmkraft des Asyls" (104). „Auf der anderen Seite dient die Institution der Asylstadt dazu, eine wirksame Strafe und einen wirksamen Schutz des fahrlässigen Todtschlägers herbeizuführen. Hat das Gericht ausgesprochen, dass der Getödtete lediglich der Fahrlässigkeit des Todtschlägers zum Opfer fiel, so wandelt sich der provisorische Schutz, den er in ihr genoss, in einen definitiven um, die Schutzstadt wird ein dauernder sicherer Aufenthalt, in welcher er ohne Furcht vor den Schritten des Bluträchers bleiben mag, sie wird aber auch sein Strafdomicil" (109). — „Völlig abweichend gestaltet sich die Asylfrage bei den Völkern des classischen Alterthums[3]). Die Verschiedenheiten beruhen auf principiellen Punkten, Griechen und Römer gewähren jedem Verbrecher, welcher nur die mit dem Asylcharakter bewidmeten Oertlichkeiten betreten hat, Schutz

(127): „Die Pflicht, den Todtschläger zu verfolgen . . obliegt den ἀγχιστεῖς als Religionspflicht; konnte sie in der vorhomerischen Zeit noch dadurch erfüllt werden, dass man sich mit dem Schuldigen durch ein Lösegeld abfand, so galt dies schon bei Homer als unerlaubt, und war statt dessen die unbedingte Tödtung selbst der unmündigen Kinder geboten", — ist mir nicht klar. Wenn Fuld hinzusetzt (129), dass zunächst nur dem vorsätzlichen Todtschlag gegenüber die unbedingt gebotene und auf jede Weise begünstigte (?) Blutrache zum Ausdruck komme, so ist damit doch nicht der vorsätzliche, aber im Affect (Ate) begangene Mord getroffen. Und gerade dieser Fall (abgesehen also von dem in absoluter Hybris unverzeihlich begangenen Elternmorde) umfasst ja, in der Kette der bei der Blutrache so oft als Vergeltung für früheren Mord begangenen Mordthaten, die Mehrzahl der durch das αἰδέσασθαι zur Composition geeigneten Tödtungen.

3) Auch das Vorkommen von „Zufluchtsstätten" bei den Altindern wird erwähnt (296).

und Sicherheit. Die βωμοὶ σωτηρίας, die arae salutis schützen auch den vorsätzlichen Verbrecher" (117). „Dem griechischen Alterthum war es eigenthümlich, die Schutzflehenden überhaupt sehr zu begünstigen" (118). „Die Tempel und Altäre der Götter . . allein auch der Platz am häuslichen Heerde und die Bildsäulen der Götter gewähren Sicherheit gegen den Verfolger" (119). „Eine besondere Eigenschaft dieser Asylplätze war die, dass sie dem Sklaven Schutz gegen die Verfolgungen seines Herrn gewährten" (126). — „Mit der Christianisirung der abendländischen Welt verschwindet die Institution des Asylschutzes keineswegs, sondern sie geht nur von den heidnischen Tempeln und Heiligthümern auf die christlichen Kirchen über" (136). „Grundverschieden ist der Geist und Zweck, welcher Heidenthum und Christenthum bei Schaffung des Asylrechts beseelte und beherrschte. Das Gefühl des Mitleids war es, auf welches als letzte Wurzel bei den Griechen die ganze Institution zurückzuführen ist. Die Kirche empfindet allerdings auch Mitleid mit dem Verbrecher, aber . . mit Rücksicht auf seine Verdorbenheit". „Nicht minder fundamental ist die Verschiedenheit, welche zwischen den Anschauungen des Mosaismus und denen der Kirche über die Asylinstitution besteht; dort die Sorge für die Wegschaffung und Beseitigung der Blutschuld, hier die einseitige Betonung der Besserung des Individuums" (145. 146). — „Neben dem kirchlichen Asylrecht kannte aber das mittelalterliche Rechtsleben noch in weiter Ausdehnuug ein weltliches" (149. 150); mit dem Schutzrecht ausgestattete Gebäude, insbesondere Königspaläste, Frohnhöfe (Wohnungen der Gutsherren), zahlreiche Privathäuser, Gerichtshäuser, Schöffensitze (151). „In geringerem Umfange ist jedes Haus ein Asyl, nämlich nur in Ansehung der Todtschlagssachen, und zwar nicht nur zu Gunsten des Hauseigenthümers, sondern auch zu Gunsten jeder Person, welcher der Eintritt gestattet worden war. Ein wegen Todtschlags Verfolgter, der sich in ein Haus geflüchtet hatte, konnte aus demselben nur mit Genehmigung des Hausherrn herausgeholt werden. Das Haus bot ihm ein Asyl, ein Gedanke, welcher sich in dem bekannten Grundsatze des englischen Rechtslebens: my house is my castle, erhalten hat" (152). Weiter wird dann „ganzen Städten und Plätzen mit ausgedehntem

Gebiet der Asylschutz durch kaiserliche oder fürstliche Privilegien, s. g. Freibriefe, ertheilt“.

Das an vorstehender Darstellung zu Beanstandende ist, dass darin die dem arischen Stamm angehörigen Glieder des Asylrechts mit dem mosaischen auf ganz gleiche Stufe gestellt werden. Sie alle, obgleich die arischen auf ganz anderer geschichtlicher Grundlage ruhen als das mosaische, werden als gleichartige (wenn auch in manchen Punkten fundamental verschiedene Gedanken in sich tragende) Stücke einer einzigen Institution des Asylrechts behandelt, die gleich bei ihrer Schaffung den Gedanken eines Correctivs gegen die Blutrache allenthalben in sich trüge[4]). So wird die berechtigte rationelle Prüfung des Asylrechts-Schemas zu einer unrichtigen Lehre von Schaffung des Asylrechts-Instituts. Damit aber gelangt die wirkliche geschichtliche Untersuchung der Ursachen, welche einerseits das mosaische und andererseits die arischen Asylgestaltungen hervorgerufen haben, nicht zu ihrem Rechte. Das mosaische nicht; denn dasselbe ist nicht bloss aus der Rücksicht auf den Bluträcher entsprungen, sondern auch aus der Erwägung, dass „Jehova selbst gewissermassen den Getödteten in die Hand des Tödtenden gegeben, also am Resultat mitgewirkt hat“ (GIRG. S. 750). Das arische Recht der Inder, Griechen, Römer und Germanen nicht; denn bei ihnen ist gar nicht eine Institution gleich mit dem Gedanken „geschaffen“ worden, ein Correctiv gegen die Blutrache (sei es nun unter Berücksichtigung, sei es Ignorirung des „obersten Staatszwecks“) zu gewähren. Vielmehr hat man nur eine anderweit bestehende Institution auch zur Schutzgewährung für flüchtige Blutschuldige (und für Sklaven) verwendet. Wie dies

4) „Beweis, dass die ganze Institution vornehmlich mit Rücksicht auf die bestehende Blntrache geschaffen wurde“ (289). „Bei den Verschiedenheiten, welche die Ansbildnng des Gedankens, den Verbrechern ein Asyl su bieten, bei den verschiedenen Völkern fand, war bei Jnden, Griechen, Deutschen der Gedanke leitend gewesen, gegen die Blntrache den flüchtigen Verbrechern ein Asyl zu bieten. Mosaismns aher nnd deutsches Recht vergessen über diesen Zweck nicht den obersten Staatszweck, die Rechtssicherheit und die Garantie der Rechtsordnung, und vindiciren ehen desshalh dem Asyl nur provisorischen Charakter bis zum Urtheil. Die antike Welt verbindet in einseitiger Berücksichtigung der bemitleidenswerthen Lage des Flüchtigen mit der Asylstätte dauernden Charakter“.

im Genaueren zu verstehen sei, wird aus den weiteren Erörterungen dieses Werks zu ersehen sein. Ich stelle hier nur folgende kurze Sätze zusammen. Wir werden finden, dass die Hestia-Institution eine Grundordnung des arischen Rechtslebens ist. Sie reicht bis zu den Germanen, ist aber indogräcoitalisch eine eigenthümlich sacral gefestete. Darin liegen speciell rücksichtlich der vorliegenden Frage zwei Sätze (§ 13): der Heerd des Hauses ist ein geheiligter schutzgewährender Ort, und: an diesem Ort den Gast, Bettler und entschuldbaren Bittflehenden aufzunehmen, ist Pflicht des Hausherrn. Die schutzgewährende Kraft des Hausheerdes hat auch der Heerd des Königshauses, der Heerd der Götter in den Tempeln. Besondere Tempel haben noch eine erweiterte Asylqualität erhalten. Auf die christlichen Kirchen ist die schützende Kraft der heidnischen Tempel übergegangen. In Deutschland tragen die weltlichen Freistätten neben dem Grundelement, dass sie aus der schützenden Kraft des Hauses hervorgegangen sind, vielleicht nebenbei auch noch das Element des Sichanlehnens an die aller Welt bekannten Freistädte der Bibel in sich. Die arische Asyllehre ist gleich einem Gewächs, das seine Ranken weit umaus erstreckt und dem hie und da neue Augen aufoculirt sind, das wir aber erst richtig begreifen, wenn wir die Ranken bis zur Wurzel zurückverfolgt haben. Und diese Wurzeln sind ganz andere als die der mosaischen Asyle [5]).

4. (Uebersicht über die folgende Darstellung). — Es erübrigt in dieser Einleitung, den Gang der nachfolgenden Untersuchung kurz zu überblicken. Ich beabsichtige in diesem Werke das altindische Dharmarecht, so wie es in den Sûtras niedergelegt ist, nicht in allen seinen Einzelheiten, wohl aber in seinem ganzen systematischen Zusammenhange zur Anschauung zu bringen, und zu ermitteln, was mit demselben im griechischen θέμις- und italischen fas-Rechte als historisch-zusammenhängend anzusehen sei. Ich will nicht rationelle Ver-

5) Alles weitere, von mir über die Scheidung der vergleichenden Rechtswissenschaft und der altarischen Rechtsgeschichte zu Sagende findet sich in dem Anhange.

wandtschaften von Rechtsschematen, sondern historische Verwandtschaften der indogräcoitalischen Rechtsinstitutionen aufsuchen. Ich beschäftige mich also mit geschichtlicher Erforschung der Rechtsordnung der altarischen gentes, welche im Wesentlichen schon bestanden haben muss, ehe die Vorväter der Altinder, Altgriechen, Altitaliker auseinandergingen, und welche alle drei Völker dann in stammverwandter Weise fortgebildet haben.

Der gesellschaftliche Zustand, in dem wir die Arier zu der Zeit finden, bis zu welcher die ältesten Nachrichten hinaufreichen, ist der der Organisation in Geschlechter. Diese Geschlechter haben sich bereits, nach den von ihnen betriebenen Lebensweisen, in erbliche Stände, die dann in Indien zu Kasten erstarrten, geschieden: den Adel, die Erbgelehrten, das die eigentliche materielle Arbeit (Ackerbau, Viehzucht, Handel) treibende Volk, und (wo eine ältere unterjochte Völkerschaft sich erhalten hatte) die Dienenden (insbesondere Handwerktreibenden). Alle diese Stände durchzieht eine einzige, eigenthümlich arisch aufgebaute, rechtliche „O r d n u n g“. Dieses ist die Haushalterordnung. Sie ist die Grundorganisation des arischen socialen Lebens. Neben dieselbe hat sich bei den Indern, in Folge des sich entwickelnden absonderlichen Erziehungssystems, eine zweite gestellt: die Schülerordnung. Und dann auf Grund der immer mehr gefestigten Brahmanenherrschaft, eine dritte und vierte, die Weltfluchtorden der Eremiten und Asceten, in denen die Inder ihrem bisher aufgebauten Rechte im Wesentlichen den Rücken kehrten. Von diesen Ordnungen der Schüler, der Eremiten und Asceten finden sich bei Griechen und Italikern keine Spuren. Ich werde sie desshalb im Folgenden, als ausserhalb meiner Aufgabe liegend, immer nur im Vorbeigehen berühren. — Die Grundordnung des Haushalters muss in allen ihren Hauptbestandtheilen schon festgestellt gewesen sein, ehe die Vorfahren der Inder, Griechen und Italiker sich getrennt haben. Wir finden sie im indischen gṛihin, im griechischen Oikonomos, und wenigstens in den wesentlichsten Zügen in dem [civilrechtlich allerdings schon eigenartig umgestalteten] römischen pater familias.

Die Darstellung des ganzen systematischen Zusammenhanges dieser, eine Menge weiterer einzelner Institutionen in sich

fassenden, Haushalter-Rechtsordnung bildet den Inhalt des vorliegenden Werkes. Diese Ordnung ist ein nicht auf bürgerlich-weltlichem Recht aufgebautes Rechtsgebäude. Sie beruht auf dharma, θέμις, fas, und umfasst zunächst gleichmässig den Familienvater wie den König. Aus den indischen Quellen vermögen wir uns ihren ganzen inneren Gedankeninhalt zu reconstruiren. Wir werden dadurch in Stand gesetzt, das, was uns die griechischen und römischen Quellen nur fragmentarisch darbieten, an richtiger Stelle einzuordnen. So gewinnen wir die Möglichkeit, uns den gesammten, vom Haushalter als der centralen Persönlichkeit ausgehenden, Grundbau des altarischen Rechtes zu veranschaulichen. Die gewöhnliche Ansiedlungsform der arischen gentes war das Zusammenwohnen je der grösseren Verwandtschaften in Dörfern (Cap. 1). Wie in diesen Dörfern die regelmässige Begründung des Haushalts erfolgte, muss in dem 2. Cap. geprüft werden. Dem begründeten Haushalte gegenüber hat das alte heilige Recht an sich nur die Bedeutung, dass es die Pflichten vorschreibt, die bei der Führung des Haushalts beobachtet werden müssen (Cap. 3). Im Uebrigen hat der Haushalter freie Macht (potestas). Was sich als Aufrechthaltung und Inhalt dieser seiner Macht ergiebt, ist das zuletzt zu Untersuchende (Cap. 4).

Erstes Capitel.

Das Dorfleben.

5. (Das Leben *κατὰ κώμας*). — Es ist den Griechen eine durchaus lebendige Vorstellung, dass das Leben in Dörfern, im Gegensatz zum Leben in den Poleis, eine geschichtliche Vorperiode vor den entwickelten Zuständen ihrer Blüthezeit gebildet hat. Also die Dörfer sind nicht bloss ein immer fortbestehendes Element der griechischen Verfassung [1]), sondern sie bildeten in früheren Zeiten die überwiegende Form des Zusammenlebens, ehe durch die verschiedenartigsten politischen Umgestaltungen einzelne Poleis für bestimmte Landschaften die hegemonische Macht errangen (H. Bl. 98, 2: *κατὰ κώμας τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ*). Das Haus, die *οἰκία*, ist, sagt Aristoteles, das Erste gewesen, die Hausordnung ist die älteste Koinonie. Aus einer Mehrheit von Oikieen sind die Komen zusammengefügt. Aus einer Mehrheit von Komen haben sich die Poleis gebildet [2]).

---

1) Ar. P. III, 5 (1281 b): τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν· πόλις δὴ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους ⟨χάριν⟩. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.

2) Ar. P. I, 1 (1252 b): ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας: ‚οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα', . . ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν . . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη, μάλιστα δ' ἔοικε κατὰ φύσιν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη.

Von den Poleis sehe ich hier ab. Ich will in diesem Werke von der altarischen Gestaltung der οἰκία, der Haushalterordnung, aus den uns vorliegenden Quellen ein Bild entwerfen. Ich will insbesondere die hierauf bezüglichen in den indischen und andererseits den griechischen wie latinischen Quellen vorhandenen Verknüpfungspunkte aufweisen. Es wird sich ergeben, dass die altarische Haushalterordnung sich auf dem Boden des Dorflebens gefestet hat, des Dorflebens, welches bei den Indern immer die eigentliche Grundorganisation des Volks geblieben (Anm. 1), dagegen bei den Griechen und Italikern durch die Entwicklung der Poleis und Civitates überflügelt worden ist.

Es wird förderlich sein, ehe ich an den eigentlichen Gegenstand meiner Darstellung, die altarische Haushalterordnung, herantrete, zur Vorbereitung mit kurzen Zügen vor Augen zu stellen, wie das Leben bei unseren indischen Vettern, im indischen Dorf (grāma) heutzutage sich verhält. Ich thue dies auf Grund der Schilderung, die Max Müller, insbesondere aus des Colonel Sleeman's Rambles and recollections of an Indian official, 1844 (geschrieben 1835/36) davon giebt (Max Müller, Indien in seiner weltgesch. Bedeutung; übers. v. Cappeller. 1884 S. 35 ff.). Indien hat ungefähr seit dem Jahre 1000 nach Chr. unter der muhammedanischen Herrschaft eine sehr depravirende Zeit durchzumachen gehabt. Die Scheusslichkeiten, welche die Muhammedaner begingen, sind unbeschreiblich. Die Gerichte standen bis zur englischen Herrschaft aller Bestechung offen. Begreiflicherweise hielten die Hindus sich von den Muhammedanern möglichst fern, und man kann sich nur wundern, dass sie nicht noch mehr entartet sind. Wohl hat sich in den grossen Städten, in denen auch schon vor der Herrschaft der Muhammedaner das Leben den Indern unsympathisch war, eine sehr heruntergekommene Bevölkerung gebildet. Aber in den Dörfern ist die altindische Eigenart im Wesentlichen erhalten worden.

In diesen Dörfern sind (M. M. S. 234 ff.) neun Zehntel der unmittelbaren Besteller des Ackers kleine Pächter. Auf Grund eines ein- oder zweijährigen Pachtvertrages bewirthschaften sie die Ländereien mit eigenem Inventar. Ein tüchtiger Landwirth, der Besitzer von zwei Stieren und einem Pflug ist, erhält von

den Dorfbewohnern gute Ländereien zu mässigen Bedingungen. Diese Besitzer der Dorfgüter stehen dann am Besten zum Grund und Boden, wenn sie — im Gegensatz zu der nach Hindu- wie nach Muhammedanischem Recht zunächst geltenden gleichen Theilung unter den Kindern in Betreff des Land- wie jedes anderen Privatbesitzes — das Gut unter Zusicherung des Erbrechts nach Erstgeburtsrecht verliehen erhalten haben mit Auflage eines mässigen Zinses an die Regierung.

Die ganze Oberfläche von Indien ist in Dorfgüter eingetheilt, und die eigentlichen Dorfbewohner sind die Inhaber der Dorfgüter, die uralten „Haushalter". Im Dorf befindet sich von Beamten und Handwerkern im Wesentlichen Alles, dessen nach indischen Begriffen die Haushalter nebst den Ihrigen bedürfen: der Dorfdiener grāmabhṛta, der Priester grāmayājin oder gramayājaka (ein verachtetes Amt), der Grobschmied grāmakarmāra, der Zimmermann grāmatakshaka, der Rechnungsbeamte grāmalekhaka, der Wäscher grāmarajaka (dessen Frau ein für allemal die Hebamme der Dorfgemeinde ist), der Töpfer grāmakulāla, Wächter grāmapāla, Barbier grāmanāpita, Schuhmacher, der Garpugree, der die Hagelschauer von der Ernte, der Bhoomka (bhūmika), der die Tiger von den Menschen und ihrem Vieh hinwegzaubert, der kleine Banquier oder Landcapitalist, der Krämer, Weber, Kupferschmied, Zuckerbäcker, Eisenhändler, Färber, der Astrolog (grāmajyotisha), der den Leuten den glücklichen Tag für jedes irdische Unternehmen, sowie die vorgeschriebenen Zeiten für alle religiösen Ceremonien und Gebräuche angiebt, der Kuhmelker grāmagoduh, der Dorffleischer, der Dorfbote grāmapreshya (ziemlich verachtet) und der Dorfausrufer grāmaghoshin.

Die Eigenthumsverhältnisse an den Dorfgütern sind sehr mannigfaltig. Es giebt Dörfer, in denen an die Bauern als Eigenthümer alle Grundstücke vertheilt sind, diese aber, in Folge des indischen gleichen Erbtheilungsrechts der Kinder, fortwährend weiterschreitender Parcellirung unterliegen. — In anderen ist ein einziger Grundherr vom Ganzen, das er von der Regierung gegen einen ein für allemal fixirten oder in bestimmten Perioden festzustellenden Zins erhalten hat, und das er in besonderen Contracten für gewisse Zeiten den einzelnen Dorf-

bauern austheilt. — Wieder in anderen war der Grund und Boden in früheren Zeiten pachtfrei oder gegen einen Zins von der Regierung einem Vornehmen verliehen worden für seine Gebete als Priester oder seine Dienste als Soldat. Von solchen Ahnherren (die die Stellung von Feudalbaronen haben, s. u. § 6 Nr. 2) stammen die jetzigen Eigenthümer als Brahmanen oder Rajputen ab. Die Regierung wagt nicht, was sie sonst leicht ohne Anstand thut, die Güter zurückzunehmen, aus Furcht vor den Flüchen der Einen (Vas. 17, 86) oder dem Schwert der Anderen. Die Nachkommen jener Ahnherren haben entweder ihr Anrecht unter sich getheilt und haften also einzeln der Regierung für die Zinsquote, oder sie haben den Grundbesitz ungetheilt gelassen und vertheilen nur die Erträge. In beiden Fällen wird Einer unter ihnen zur regulären Berichtigung des etwa aufgelegten Zinses an die Regierung als Bevollmächtigter ernannt. — Endlich in zahlreichen Dörfern sind die Bauern sämmtlich nur Pächter von einem einzigen Grundherrn, die sich gegenseitig gut zu behandeln pflegen, da es im Interesse des Grundherrn liegt, gute Pächter, und der Pächter, gute Grundherren zu haben [3]).

Immer aber, wie auch die Eigenthumsverhältnisse liegen, ist in Indien, trotz wiederholter fremder Eroberungen, die Dorf-

---

3) Im Pendschah (vgl. unt. § 8 Nr. 2) bestehen (nach der von Kohler, Zeitschr. f. vgl. R. W. VII, 166 ff. vorzugsweise auf Grund des Werks von Tupper, Punjab Customary Law, Calcutta 1881, gegebenen Darstellung) folgende Landesvertheilungssysteme: a) Zamindari, Gesammtrecht der Gemeinde mit Gesammtwirthschaft (bildet jetzt nicht mehr die Regel). b) Vertheilung des Dorflandes in einzelnen Loosen (taraf oder patti) an die einzelnen Dorfgenossenschaften (Pattidari). (Darunter vielleicht noch wieder Vertheilung des taraf einer ganzen Familien-Genossenschaft als pattis an die einzelnen Familien.) Das der einzelnen Familie zugewiesene Land gilt nicht als Sondereigenthum, sondern als Quote des Anrechts am ganzen Gemeindebezirk, wonach sich die Bodenabgabe und der Genussantheil am Shami-Lande (der gemeinen Mark) richten. — c) Das Bhayachara-System. Hier ist der Privatbesitzstand ein definitiver geworden, wonach sich das Maass der Abgaben und die Betheiligung am Shami-Lande richten. Mit Veräusserung des Privatackerlandes geht auch der Antheil an der gemeinen Mark über. „Der Hausvater hat das Bhayachara-Land nicht für sich speciell, sondern für sich und seine Familie, und die Rechte der Familienglieder machen sich in verschiedener Beziehung geltend. Stirbt der Hausvater, so setzen die Söhne vielfach die Gemeinschaft fort bis zur Theilung, die aber gefordert werden kann“.

gemeinde die politische Einheit (M. Müller, S. 38). Indien ist nicht als eine s. g. „orientalische Monarchie" zu denken, regiert von einer Centralmacht und ohne jede Spur von Selbstverwaltung. Allerdings verbinden sich mannigfach die Dorfeinheiten zu gemeinsamen Zwecken, oder werden von der Regierung dazu verbunden. Solche Verbindung heisst grāmajāla. So sind nach Manu (7, 115) Beamte über 10, 20, 100 oder 1000 Dörfer gesetzt; sie haben die Steuern einzusammeln und sind für gute Aufführung der Dörfer verantwortlich. So kommen in späteren Zeiten, wohl zu fiscalischen Zwecken, Kreise von 84 und von 360 Dörfern vor. Aber dabei bleibt das Dorf immer die abgeschlossene Grundeinheit. „Für den gewöhnlichen Hindu, d. h. für 99 Menschen unter 100, war das Dorf seine Welt, und die Sphäre der öffentlichen Meinung mit ihrem segensreichen Einfluss auf den Einzelnen ging selten über den Horizont seines Dorfes hinaus".

Nach Dr. Hunter's statistischen Tabellen (M. Müller, S. 59) „beträgt die ganze Anzahl von Städten und Dörfern in Britisch Indien 493 429. Von diesen haben 448 320 weniger als 1000 Einwohner und dürften die eigentlichen Dörfer genannt werden. In Bengalen, wo das Wachsthum der Städte durch Anlagen von Seiten der Regierung sehr gefördert worden ist, beträgt die Totalsumme bewohnter Flecken 117 042, und mehr als die Hälfte von diesen enthält weniger als 200 Einwohner. Nur 10 077 Städte in Bengalen haben mehr als 1000 Einwohner, d. h. nicht mehr als ungefähr $^1/_{17}$ [? $^1/_{11}$] sämmtlicher Niederlassungen sind etwas Anderes, als was wir Gross-Dörfer oder Flecken nennen würden. In den Nordwestprovinzen ergiebt die letzte Zählung 105 124 Dörfer gegen 297 Städte".

„Megasthenes" (M. Müller S. 39) „sagt (vgl. Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, by Mc. Crindle, p. 42), dass in Indien die Familienväter mit ihren Weibern und Kindern auf dem Lande leben und es durchaus vermeiden in die Stadt zu gehen. Man nehme einen Mann aus seiner Dorfgemeinde heraus, und jeder gesellschaftliche Zwang hört für ihn auf . . . Selbst zwischen Dorf und Dorf werden die üblichen Verbote der öffentlichen Moral nicht immer anerkannt. Was zu Hause Diebstahl und Raub genannt werden würde, heisst glücklicher Streifzug und

Eroberung, wenn es gegen fremde Dörfer gerichtet ist, und was im Privatleben Falschheit oder Betrug sein würde, erhält die ehrenvolle Benennung Klugheit oder Berechnung, wenn es gegen Fremde gelingt. Andererseits bezogen sich die Regeln der Gastfreundschaft nur auf die Bewohner anderer Dörfer [die des Heimathsdorfs sind ursprünglich Verwandte], und Jemand aus demselben Dorfe könnte für sich niemals das Recht eines Atithi (Vas. 8, 8) oder eines Gastes in Anspruch nehmen. . . Falschheit und Lüge zwischen Dorfgenossen sind beinahe unbekannt".

Von grossem Interesse ist noch, was M. Müller über die Dorfrechtspflege mittheilt. Ich setze deshalb die ganze darauf bezügliche Stelle (S. 40 f.) hierher. „Wo Rechte, Pflichten und Interessen in demselben Dorfe aufeinander stossen, scheint die öffentliche Meinung in ihrem beschränkten Kreise stark genug, selbst einen böswilligen Menschen von einer Lüge zurückzuschrecken. Die Furcht vor den Göttern hat auch noch nicht ihre Macht verloren. In den meisten Dörfern giebt es einen heiligen Baum, einen Feigenbaum (ficus indica), und die Götter sollen ihre Freude daran haben, unter seinen Blättern zu sitzen und dem Rauschen desselben zuzuhören [4]). Der Zeuge nimmt eins von diesen Blättern in die Hand und ruft den Gott an, der über ihm sitzt, ihn und seine Lieben zu zermalmen, wie er das Blatt in seiner Hand zermalmt, wenn er etwas Anderes als die Wahrheit spricht. Er pflückt das Blatt ab und zerdrückt es, und sagt aus, was er zu sagen hat [5]) . .

4) Es ist dies ganz gleichartig dem Rauschen der heiligen Eiche in Dodona. Pauli R. E. II, 1191: „der Ζεὺς Δωδωναῖος wohnt im Stamm der Eiche, ναίεν δ' ἐν πυθμένι φηγοῦ, so wie im altpreussischen Göttersitze Romove eine Eiche stand, deren Stamm drei Blenden für die Bilder der dort verehrten Gottheiten hatte. Er offenbart sich aus ihren Zweigen, wahrscheinlich durch das Rauschen des Windes in der Krone des Baumes, ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ὑπακοῦσαι, welches dann die Priester zu deuten hatten". — Vgl. Verg. Aen. 7, 82: lucosque sub alta consulit Albunea . . subita ex alto vox reddita luco est.

5) Wir erkennen hier genau die Bestandtheile des altarischen Eides (GIRG. S. 463 f.): a) Anrufung des zuhörenden Gottes, und Erfassung des den Gott verbergenden Blatts; b) Aussprechung des Fluchs über sich und die Seinigen mit sinnlicher Verkörperung der Strafe (bei den Latinern: Schlagen des Schweins, bei den Griechen: Ausgiessen des das Blut vertretenden Weines, hier: Zermalmen

Der Feigenbaum ist nach dem Volksglauben der Aufenthalt eines Hindugottes, während der grosse Baumwollenbaum, namentlich unter den wilderen Stämmen, als Sitz der localen Gottheiten gilt, welche um so schrecklicher sind, als ihnen nur die Aufsicht über einen kleinen Flecken zukommt. In ihren Punchayets geben die Leute gewohnheitsmässig und in andächtiger Weise der Wahrheit die Ehre . . . In ihren eigenen Gerichten, unter dem Feigenbaum oder dem Baumwollenbaum, that die Einbildungskraft gewöhnlich das, was nach dem Glauben die Götter thäten, die als Vorsitzende bei diesen Gerichten gedacht wurden. Sagte der Zeuge eine Lüge, so glaubte er, dass der Gott, der auf seinem Blätterthrone sass und die Herzen der Menschen prüfte, es wissen müsste, und von dem Augenblicke an kannte er keine Ruhe, er war immer in Furcht vor der Rache des Gottes. Traf ihn oder die Seinigen irgend ein Unfall, so wurde er der beleidigten Gottheit zugeschrieben, und traf ihn kein Unfall, so wurde durch seine eigene verstörte Phantasie etwas Böses herbeigeführt. In den alten Gesetzbüchern ist eingeschärft (Vas. 16, 32), dass die Vorfahren auf die Aussagen eines Zeugen achteten, weil sie selbst, je nachdem dieselbe wahr oder falsch war, in den Himmel oder in die Hölle kommen würden". Später ist dann an die Stelle der localen Form des Eides der Eid auf das in der Hand gehaltene Gangeswasser, und weiter seit der muhammedanischen Herrschaft der auf den Koran getreten. Die Bedeutung dieser Eide taxirt ein einheimischer Gerichtsbeamter folgendermassen (S. 112): „Ausserhalb der englischen Gerichtshöfe wird die Zahl derer die grössere sein, welche die Wahrheit reden, mögen sie das Gangeswasser oder den Koran in der Hand halten oder nicht, sobald sie von ihren Nachbarn oder Aeltesten vernommen werden können, so dass sie das Gefühl haben, ihre Nachbarn könnten wissen, was sie sagen. Im Uebrigen giebt es Viele, die da, wofern sie hinreichenden Grund haben, lügen, mögen sie den Eid auf das Gangeswasser oder den Koran leisten oder nicht, und diese werden auch nicht anders handeln, wenn statt dieser Eidesform eine

---

des Blatts); c) Formulirung der Schuld des Eidbrechers, falls sich die jetzt gegebene Aussage als unrichtig ergeben sollte.

feierliche Erklärung im Namen Gottes und unter den gleichen Strafandrohungen, wie denen des Ganges- oder Koran-Eides, gesetzlich vorgeschrieben würde . . . Soweit man den Eid von der alten Dorfgemeinschaft und dem alten Glauben abgelöst hat, wird der Meineid immer verbreiteter. (S. 60) Die gemeinsten Hindus und Muselmänner begehen, und Einige von der besseren Sorte unterstützen den Meineid, wie es scheint, so gewissenlos, als ob er ein Beweis von Aufrichtigkeit oder gar von Verdienst wäre". „Je länger wir eine Provinz besitzen, um so allgemeiner und schlimmer wird der Meineid".

6. (Was die Sūtras über das Dorfleben sagen). — So viel über die modernen Zustände der indischen Dörfer (Anm. 1). Der Bestand dieser grāmas lässt sich bis in die ältesten indischen Quellen zurückverfolgen. Zunächst sind sie von Verwandtschaften bewohnt, diesen schliessen sich geschlechtermässig an die Phratrien und Stämme. Hiervon habe ich schon früher gesprochen (GIRG. S. 103 ff.). Hier, wo mein eigentliches Augenmerk auf das in der Sūtraperiode Bestehende gerichtet ist, will ich zusammenstellen, was sich in den Sūtras an gelegentlichen das Dorf betreffenden Notizen findet.

1) In dieser Periode sind bereits, im Gegensatze zu der älteren vedischen und nachvedischen Zeit, grössere unter Grosskönigen stehende Reiche entstanden (GIRG. S. 111 N. g). Es werden unterschieden: die gewöhnlichen Dörfer, in der die Masse des Volks (der Vaiçya) sitzt, und die von den Grosskönigen angelegten Städte [1]). Erst in den metrischen Rechtsbüchern kommen weiter, als Mittelglied, die Flecken vor. Y. 2, 167: ‚zwischen den Feldern und einem Dorfe soll ein Zwischenraum von 100 Bogen sein, von 200 bei einem Flecken, von 400 bei einer Stadt'. Die Abneigung gegen das Wohnen in der

1) Setzung von Männern der ersten drei Kasten, die rein und zuverlässig sind, über Dörfer und Städte für die Beschützung des Volks. Sie müssen eine Stadt vor Dieben nach jeder Richtung ein yojana weit beschützen, das Land einen kroça weit von jedem Dorf. Ap. II, 10, 25, 15; 26, 4. 6. 7. — Setzung von Häuptlingen über die Zehnerschaften, Hundertschaften, ganze Districte, Vi. 3, 12—15, im Gegensatz zu den Dorfhäuptlingen, 11.

Stadt tritt schon in den Sūtras deutlich hervor, Baudh. II 3, 6, 31: ‚ein rechtschaffener Mann soll suchen in einem Dorfe zu wohnen, wo Brennholz, Wasser, heiliges Brennholz u. s. w. in Menge sind, zu dem der Zugang leicht ist, wo viele reiche Leute leben, welches voll von betriebsamen Menschen ist, wo Arier die Mehrzahl bilden, und welches nicht leicht von Räubern betreten wird‘ [gleichartig Gaut. 9, 65. 69; Ap. I 5, 15, 22; 11, 32, 18 bis 22]. 33: ‚(Wenn ihr sagt), dass der, welcher in einer Stadt lebt und dessen Körper mit Staub bedeckt ist, welcher von Anderen aufgerührt ist, und dessen Augen und Mund davon erfüllt sind, das Heil erlangen kann, wenn er sich zurückhält (restrains himself) (so erkläre ich, dass) das unmöglich ist‘. Zum Könige geht man allerdings, um Wohlstand zu erlangen, und um der Sicherheit willen (Gaut. 9, 63)[2]), aber doch ist das Leben in der Stadt verunreinigend und das (auf reinem Cultus beruhende) Seelenheil gefährdend, Baudh. II 3, 6, 33. In der Stadt ist deshalb — wenn auch die ganz unreinen Caṇḍālas ausserhalb derselben wohnen, Vi. 16, 14, — das Vedalesen nach der Ansicht Einiger verboten. Die Stadt als Königssitz [vgl. auch Oldenberg, Buddha S. 348) ist anzulegen in einem District von offener Fläche, mit Ueberfluss an Korn und geeignet für Vieh, in einer von vielen Vaiçyas und Çūdras bewohnten Gegend. Sie muss befestigt werden durch umgebende Wüste, Steine, Wasser, Bäume oder Berge, vertheidigt durch bewaffnete Leute. Vi. 3, 4—6.

2) In Betreff der Einrichtung des Dorfs erfahren wir, dass der „Baum“ das Zeichen des Dorfes sei [es wird der Baum sein, unter dem auch der oben erwähnte Zeugeneid abgeleistet wird]: „Nicht treffe Dich der Blitz, nicht die Axt, nicht der Wind, nicht die Strafe, die der König sendet; Deine Schossen wachsen auf, in Windstille beregne Dich (Indra), nicht schädige Agni Deine Wurzel“. Par. G. S. 3, 21. Ein nördliches und östliches Dorfthor wird erwähnt Ap. I 11, 30, 7; der Ausstudirte (snātaka) soll nicht auf Nebenwegen das Dorf betreten, Ap. I. 11, 31, 23. Jedes Dorf hat einen Häuptling, der zunächst (im Gegensatz zu den höheren

2) Der Königsdienst wird aber geradezu als ein zu sühnendes Vergehen angesehen, Baudh. III 6, 5.

königlichen Beamten, Not. 1) verpflichtet ist, wenn irgend eine Verletzung im Dorf stattgefunden hat, das Uebel zu unterdrücken, Vi. 3, 7. 11. Der Grosskönig aber verschenkt oft ganze Dörfer mit ihren Einkünften; Pār. I 8, 16, (Oldenberg, Buddha S. 362)[3]). Der Beschenkte erscheint dann als eine Art Feudalbaron. In den Dörfern muss eine Adoption vor dem König oder diesem Feudalbarone erfolgen; Vas. 15, 6: „Der, welcher einen Sohn zu adoptiren wünscht, soll seine Verwandten versammeln, seine Absicht dem Könige anzeigen (i. e. to the person who holds the village, either to the king of the country or to the feudal chief, Thākor, who holds it under the sovereign) [auch in Sparta geschah die Adoption vor dem Könige[4])], Brandoblationen in der Mitte des Hauses vollziehen unter Recitation der Vyāhṛitis (Om bhūh svāhā; Om bhuva svāhā; Om svaḥ svāhā; Om bh. bh. sv. svāhā) und (als Sohn) einen nicht entfernten Verwandten[5]), gerade den Nächsten unter seinen Verwandten, annehmen (i. e. a boy as nearly related as possible, in the first instance a Sapiṇḍa, on failure of such a one a Samānodaka or a Sagotra)“ [vgl. über diese Verwandtschaftsverhältnisse u. Nr. 4].

Beim Dorf ist ein heiliger Badeplatz (Baudh. II 4, 7, 2. 5. 8) für die Ausübung der Cultushandlungen unentbehrlich. Wie der Centralpunkt des Hauses der heilige Hausheerd ist, so hat auch das Dorf ein Haus, wo die heiligen Feuer gehalten werden, Baudh. II 10, 17, 12. Von diesem heiligen Dorffeuer ist noch wieder das weltliche Dorffeuer (laukika) geschieden, Pār. III 10, 11. 12. Der Opferplatz des Dorfes muss vorher gepflügt sein, Pār. II 17, 6. 7. Von gewissen Opfern, welche toddrohenden Gottheiten geleistet werden, darf man das

3) Schenkungen der Könige, insbesondere an Brahmanen, spielen überhaupt eine grosse Rolle bei den Indern. Der gebende König gewinnt damit einen unvergänglichen Schatz. Ap. II 10, 26, 1; Y. I 314 (Aufsetzung einer Urkunde darüber Y. I 317—319; Fälschung solcher Urkunden Y. II 295). — Andererseits soll man von einem unfrommen Könige nichts nehmen, Y. I 140; und der König selbst ist der schlechteste Nehmer, Y. I 141.

4) GIRG. S. 163 Not. 9. S. 168.

5) Bei den Griechen ist der nächstliegende Fall der Adoption der der Adoption des Schwiegersohns, dem man als dem nächsten Verwandten die allein hinterlassene Tochter zur Frau giebt; GIRG. S. 163.

Fleisch nicht ins Dorf bringen, Pār. III 8, 14; Açv. IV 8, 32, während im Uebrigen, wie auch bei den Griechen, gewisse Theile des Opferthiers in gemeinsamer Festlichkeit verspeist werden; GIRG. S. 258 ff.; was dann aber allmälig bei den Indern in Folge des Verbots der Thiertödtung (ahiṃsā) sehr beschränkt worden ist.

Das Dorf, als die sociale und politische Einheit der indischen Ordnung, schützt nicht bloss die zum Dorf gehörenden Haushaltungen und die zu diesen gehörenden Thiere, sondern auch die um die Dörfer lebenden Vögel, Vas. 111, 48. Das Dorf steht unter dem allgemeinen Dharmarecht der Arier, aber so weit dies nicht beeinträchtigt wird, ist es selbst die Quelle maassgebender Autorität. „Was das Dorf sagt", das muss befolgt werden; Pār. I 8, 11: ‚was das Dorf sagt (d. h. die alten Frauen der Familie), das sollen sie thun, 12: bei der Hochzeit und auf der Leichenstätte richte er sich nach dem Dorf, 13: desshalb ist bei beiden das Dorf maassgebend' [6]).

3) Die eigentlichen Angehörigen des Dorfs sind die Haushalter. An sie sind vorzugsweise die Vorschriften der Sūtras gerichtet. Die eigenthümliche Organisation der alten Arier ist nicht, dass sich die heranwachsenden Generationen in grösseren Lagern sammeln, die von dem gemeinsamen Patriarchen beherrscht werden, bei dessen Wegfall, wegen des Bedürfnisses der einheitlichen Leitung, dann meist der Erstgeborene an die Stelle tritt, GIRG. S. 64, 77, 78, 147. Vielmehr gründet sich bei den Ariern in dem die ganze Verwandtschaft umfassenden Dorfe, das noch nach allen Seiten Raum zur Besiedelung darbietet, regelmässig der heirathende junge Mann ein neues Haus. Das Haus aber empfängt seinen vor Allem erforderlichen Schutz seitens der Götter durch den Hausaltar, auf dem der Haushalter als der von seiner Gattin unterstützte Hauspriester, das heilige Feuer nährt, GIRG. S. 122, 123. So entsteht die altarische Grundanschauung, dass das Haus mit seinem Hausaltar (der „Feuerstelle", Ἑστία, Vesta) immer wieder bei jeder neuen

6) In einem Streit über ein Haus oder Feld muss man auf die Aussage der Nachbaren Gewicht legen, widersprechen sich diese: auf Urkunden, widersprechen sich diese: auf die Ansicht alter Dorfgenossen oder der Mitglieder von Handwerker- oder Krämer-Innungen, Vas. 16, 13—15.

Generation in Folge der Verheirathung neu begründet werde. Die Entzündung des Hochzeitfeuers im neuen Hause ist der gewöhnliche Anfangspunkt der Haushaltung. Damit wird man selbständiges Glied der Dorfgenossenschaft. Aber natürlich kann auch der schon ältere kinderreiche Hausvater in die Lage kommen, sich ein neues Haus zu bauen. — Die Gebäude im Dorf sind in der Sūtraperiode noch höchst einfach und leicht errichtete; Pār. III 4, 2: ‚an einem glücklichen Tage lasse er das Haus bauen. 3. In den einzelnen Gruben opfert er'. Dies sind die vier Gruben, in welche die Eckbalken gestellt werden. Beim Bau eines dhavalagṛiha, eines steinernen mit Kalk überzogenen Hauses, opfert er an den vier Stellen der Ecksteine[6a]), weil diese die Stellen der Balken vertreten. Das steinerne Haus ist also immer noch die ideelle Fortführung des alten geheiligten Pfostenhauses. 4. ‚Er richtet den Balken auf: „Hier richte ich auf den Nabel der Welt" [der Gedanke, der bei den Griechen im Delphischen Tempelgebäude hervortritt: *μεσόμφαλος ἑστία* mit dem ewigen Feuer zu Pytho; *κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος*, GIRG. S. 125 f., erscheint hiernach als ein uralter mit der Hausgründung verknüpfter Gedanke], „den Strom des Gutes, den Mehrer der Schätze. Hier baue ich ein festes Haus; in Sicherheit stehe es, Butter träufelnd. Reich an Rossen, Rindern, freundlicher Rede, erhebe dich zu grossem Glück. Dich schreie an das Kind" [das die Wände beschreiende Kind ist noch jetzt eine deutsche Redensart], „dich die Melkkühe brüllend". 5. Im Innern legt er Feuer an . . „an die Ordnung [vgl. § 17 Not. 3a] trete ich hinan, an das Glück trete ich hinan". 8. ‚Dem Schöpfer, dem Ordner und dem Herrn der Schätze [*Ζεὺς ἑρκεῖος, κτήσιος*, GIRG. S. 126] zugleich, diesen Allen nahe ich, Wohnung gebt mir, kräftige, svāhā'[7]). 18. ‚Dem

---

6a) Nach Gobh. IV 7, 13 ‚habe der Hausplatz die Gestalt eines (viereckigen) Ziegelsteines oder einer kreisrunden Insel' [also die Gestalt der Vestatempel]; 27 ‚hat er in der Mitte des Hauses das Feuer aufgestellt, opfere er eine schwarze Kuh oder einen weissen Bock'.

7) Andere Formel bei Çāṅkh. III, 2, 3: „Wer bist Du? Das Wer bist Du? Dir dem Wer opfere ich nach Dorf(wohnung) begehrend, svāhā. Der Götter Theil bist Du auf dieser (Erde); von hier sind entsprossen die dahingegangenen Väter; der Herrliche opferte Dorf(wohnung) begehrend; nichts überging er, was den Göttern (gebührt), svāhā".

fertigen Hause nahet er, indem er spricht: „Dem Rechtshauptpfosten, dem Glücks-Dache, dem Tage und der Nacht, den beiden Thürbrettern (nahe ich); dies sind Indras Häuser, schatzreich, schutzgewährend; ihnen nahe ich mit den Kindern, mit dem Vieh [8]). Was nur irgend ist, herbeigerufen, umgeben von allen Schaaren, Freunden und Guten (nahe ich) Dir, o Haus. Mögen unsere Häuser voll unverletzter Männer sein". — Zu dem heiligen Heerdfeuer (agni [= ignis], welches dann deificirt im Cultus eine so hervorragende Rolle spielt), das in seinem „Hinüberflammen" das Fortrücken der arischen Wohnsitze bezeichnet; (s. Anm. 1 Nr. 3a), zu dieser Feuerstelle tritt noch ein zweiter geheiligter Bestandtheil des Hauses: das Wassergefäss. Es ist zu den vielfachen Cultushandlungen unentbehrlich [9]); Pār. III 5, 1: ‚Nun folgt das Hinsetzen der Wassertonne; 2: stellt er die Tonne in die Grube mit dem Spruche: „Du bist das Meer"‘ [d. h. die Tonne muss, dem Meere gleich, immer gefüllt sein]. — Nach altarischer Anschauung ist die Hausgenossenschaft die aquae et ignis communio.

An dieses sein Heim hat der Altarier eine herzliche Anhänglichkeit. Wird er krank, so sucht er in seinem geheiligten Heerdfeuer das Mittel der Heilung. Açv. IV 1, 1: ‚Wenn einen Mann der das Feuer angelegt hat‘ [d. h. einen Haushalter, der die Haussacra besorgt hat] ‚dabei eine Krankheit befällt, so ziehe er hinaus [mit seinen Feuern] und bleibe an dem Orte, bis er gesund ist. 2: Die Feuer lieben das Dorf, so sagen die [der göttlichen Dinge kundigen] Leute. 3: Indem sie [die Feuer, die Haussacra], um nach dem Dorfe zu kommen, ihm Gutes wünschen, werden sie ihn gesund machen. 4: Wenn er gesund geworden, opfere er‘. — Aus dem schützenden Hause suchen die im Dorf oder im Walde wohnenden Un-

8) Andere Formel bei Çāṅkh. III, 4 (den ältesten Sohn nehmend und die Gattin): „nicht werde vergeudet unser Besitz, . . . ich trete ein mit der Gattin, mit der Nachkommenschaft, mit dem Vieh, mit Gedeihen der Habe, mit Allem, was mein ist" [rāyas (= rei); posha (= Gedeihen); saha (= zusammen); yad (= was); me (= μοί); kiṃ cā (ὅτι) 'sti (ἐστί)].

9) Wegen der so mannigfach erforderlichen Besprengungen hat sich noch die Sitte entwickelt, dass man von seinem Hause nicht zu einem anderen Hause, zur Dorfgrenze, auf die Reise ging, ohne einen Wassertopf mitzunehmen, Baudh. 1 4, 7, 6. 7.

holde die Kinder des Haushalters herauszulocken; um jene zu besänftigen, verehrt er sie, Pār. I 12, 4. Beim Verlassen des Dorfs spricht er „das Dorf übergebe mich dem Walde", Çāṅkh. III 5, bei der Rückkehr: „der Wald übergebe mich dem Dorfe", beim Betreten des Dorfs: „die glücklichen frohen Hausräume betrete ich, die nicht Tod bringen den Mannen . . . in welchen ich auch froh lagern will". Kehrt er von einer Reise zurück, so lautet der Spruch, Çāṅkh. III 6, 7: „froh und weise kehre ich in eure Hausräume zurück, mich freuend im Herzen, deren der Reisende gedenkt, in denen der Freude viel wohnt, die Hausräume rufe ich an, sie mögen uns kennen, wie wir sie kennen" . . . ‚Nachdem er dem häuslichen Feuer seine Verehrung dargebracht hat (vgl. § 82 vor Not. 1) mit dem Spruch: „dieser Agni ist herrlich uns" . . spreche er ein glückbedeutendes Wort' (Gobh. II 8, 21). — Der Haushalter unternimmt vielfach Reisen, um Wohlstand zu erlangen, und zur Gewinnung von Sicherheit (s. oben bei Not. 2). Auf diesen wendet er sich an einen Herrn, König oder anderen reichen Mann, im eigenen oder fremden Lande; für solche Reisen werden ihm die ängstlichsten Verhaltungsvorschriften gegeben, Vi. 63, 1 ff.

7. (Fortsetzung.— Was die Sūtras über das Dorfleben sagen). — 4) Die Dorfgenossen bildeten regelmässig, wie schon gesagt, in ältester Zeit eine Verwandtschaft. Das tritt in der Sūtraperiode schon mehr zurück. Aber es ist doch geblieben, dass der Dorfbewohner zu den Dorfgenossen in innigster Beziehung steht, und ferner, dass immer auch vielfach Verwandtschaften im Dorfe zusammenleben. In Betreff der Organisation der Verwandtschaft, von der im Folgenden noch viel die Rede sein wird, tritt ein aus dem Todtencult zu erklärender Gegensatz als besonders wichtig hervor: die schon erwähnten zwei Kreise der Sapiṇḍa (der Opferkuchengemeinschaft) und der Samānodaka (der Wasserausgussgemeinschaft). Jener umfasst die engere, dieser die weitere Verwandtschaft. Beim Begräbniss eines Dorfgenossen begleitet ihn die ganze weitere Verwandtschaft. Sie hat davon den Namen, dass sie dem Todten die Wasser-

spende bringt: samāna (vgl. ἅμα) udaka (vgl. ὕδωρ). Aber die regelmässige Voraussetzung für die Verpflichtung zum Trauergeleit ist, dass diese Wasserspendegenossen auch zugleich Dorfgenossen sind. Also es gilt als selbstverständlich, dass das Trauergeleit nach dem Schluss der Solemnität sich nicht in verschiedene Dörfer zertheilt, sondern ins gemeinsame Dorf zurückkehrt; Pār. III 10, 8: ‚Alle Verwandten eines überzweijährig Gestorbenen sollen ihm zum Bestattungsplatz nachfolgen; 16: sie gehen in das Wasser hinein bis zum siebenten Manne (die Sapiṇḍas)[1]) oder bis zum zehnten (die blossen Samānodakas). 17: Wenn sie in demselben Dorfe wohnen, so thun es Alle‘ [d. h. auch die über den zehnten Grad Hinausstehenden], ‚so weit sie sich einer Verbindung (mit dem Verstorbenen) erinnern[2]). 20: Das Gesicht nach Süden gewandt, tauchen sie unter. 21: Dem Verstorbenen giessen sie einmal Wasser aus mit den zusammengelegten Händen, indem sie sprechen: „Du N. N., dieses Wasser gilt Dir“. 22: Wenn sie herausgestiegen sind und sich an einer reinen mit Gras bewachsenen Stelle niedergesetzt haben, sollen (die Anderen) sie dort trösten. 23: Ohne sich umzusehen, gehen sie in das Dorf, die Jüngsten voran‘.

Im Uebrigen wird nun noch zwischen den Sapiṇḍas und Samānodakas unterschieden. a) Für die Sapiṇḍas gilt Folgendes. 24: ‚An der Thüre des Hauses kauen sie Picumandablätter, spülen den Mund aus, berühren Wasser, Feuer, Kuhmist, Senfkörner und Oel, treten auf einen Stein und gehen hinein. 25: Drei Nächte in Keuschheit auf dem Erdboden schlafend, sollen sie kein Geschäft verrichten oder verrichten lassen. 26: Gekaufte oder

1) Baudh. I 5, 11, 2; Vi. 22, 5; G. 15, 13. 20. (Sapiṇḍas reichen bis zur siebenten Person)

2) Das Zeichen der Nichterinnerung ist das Nichtwissen des Geschlechtsnamens. Manu V 60: ‚Das Opferkuchenverhältniss hört auf in dem siebenten Manne, das Verhältniss der Wasserspende bei dem Nichtwissen der Geburt und des Namens‘. Vgl. Kleuse, Ztschr. f. gesch. RW. VI S. 121 N. 2, (der aber über die Organisation der arischen Verwandtschaft noch wesentlich im Unklaren ist). An sich gilt der Kreis der Samānodakas als mit dem zehnten Grade geschlossen. Wenn sie sich aber noch darüber hinaus ihres Geschlechtes (gotra) erinnern (was namentlich bei Vornehmen vorkommen wird), so leisten auch sie noch die Exsequienpflicht. Solche bezeichnet man dann noch neben den Samānodakas als Sagotras; vgl. ob. § 6 Nr. 2.

empfangene Speise sollen sie essen' [d. h. sie sollen sich auf dem Heerdfeuer keine Speise selbst bereiten], ,nur bei Tage, und kein Fleisch. 27: Nachdem sie dem Verstorbenen den Kuchen dargebracht, indem sie beim Waschen, beim Darbringen (des Kuchens) und beim zweiten Waschen seinen Namen aussprechen, 28: sollen sie in einem irdenen Gefäss in derselben Nacht Milch und Wasser unter freiem Himmel hinsetzen und sprechen: „Gestorbener, hier bade".' Der Grundgedanke ist, dass der Verstorbene in den nächsten Tagen sich in einem Zwischenstadium des Halblebens befindet, in dem er noch der Speise (Kuchen), des Tranks (Milch) und des Reinigungsbades (Wasser) bedarf. Dies, unter namentlichem Anrufen des Verstorbenen, ihm zu geben, ist die heiligste Pflicht der Sapiṇḍas, so heilig, dass diese Opferkuchengemeinschaft, d. h. eben die Sapiṇḍaverwandtschaft, die Grundlage der ganzen indogräcoitalischen Verwandtschaftsorganisation geworden ist. 29: ,Drei Nächte dauert die Unreinheit durch die Leiche, 30: nach Einigen zehn Nächte'. — Während so die eigentliche Exsequienpflicht auf der Verwandtschaft ruht, so hat doch der alte Gedanke, dass alle Dorfgenossen Verwandte seien, noch so fortgewirkt, dass man auch für alle Dorfgenossen, wofern sie nur vedakundig d. h. hochwürdig seien, eine eintägige Trauerzeit annahm, Açv. IV 4, 27. —

b) Die Samānodakas haben an der Darbringung des Kuchens (§ 27 cit.) keinen Antheil, aber die vorhergehenden Bestimmungen (§ 24—26) gelten auch für sie; Pār. III 10, 37: ,Das Hineingehen und das Folgende (von § 24 an) wird auf gleiche Weise von den Anderen vollzogen'. — Vgl. auch Y. III 1—14 (hier aber erscheint der alte Exsequiencult schon wesentlich verwischt). —

5) Die Dorfgenossen gelten so sehr als Zusammengehörige, dass auf sie (wie auch noch heutzutage; s. ob. § 5) der Begriff des Fremden, und also auch des freundlich zu behandelnden Fremden, des Gastes, keine Anwendung findet; Çāṅkh. II 15—17: ,einen Dorfgenossen oder einen, der von einer Reise (ins Dorf) zurückgekehrt ist, betrachte man nicht als Gast, wenn er (auch) in das Haus kommt, wo die Gattin oder auch die Feuer (des Wirthes) sind', d. h. selbst wenn der Haushalter verreist ist, und sein Heerdfeuer von dessen Frau oder Anderen gepflegt

wird, so haben sie jenen einkehrenden Dorfgenossen nicht als Gast zu behandeln. Dagegen als Gast nimmt man auf: den von auswärts ins Dorf Gekommenen. Von dieser Gastaufnahme wird noch weiter unten die Rede sein. Hier nur zunächst die allgemeine Bemerkung, dass die Aufnahme des Gastes, insbesondere wenn er ein Brahmane ist, zu den heiligsten alten Pflichten gehört, dass davon das eigene Wohlergehen abhängt. Indem man den dem Dorf Nichtangehörigen aufnimmt, gewährt man ihm den Schutz des Dorfes; um diesen vollständig zu geben, muss man den wieder abreisenden Gast bis zur Dorfgrenze geleiten, wofern derselbe nicht vorher den Begleitenden von seiner Pflicht entbindet [3]).

Ist die Gastlichkeit eine Pflicht, die sich vorzugsweise auf den Nichtdorfgenossen bezieht, so steht ihr gegenüber eine andere Pflicht, die dem Grundgedanken nach gerade umgekehrt die Dorfgenossen, und zwar insbesondere die unterstützungsbedürftigen, betrifft, die Pflicht zur Gabe an den Bettler. Beide Gedanken, dass man den fremden Gast und den einheimischen Bettler human zu behandeln habe, sind einander innerlich verwandt. Auch bei den Griechen findet sich die Zusammenstellung Beider, und bei ihnen tritt dann noch ein Dritter, der Bittflehende (*ἱκέτης*), vorzugsweise der mit Blutschuld behaftete Fremde, als ebenfalls humaner Aufnahme Bedürftiger hervor. Bei den Altindern hat die Frage von der Unterstützung des dorfgenössischen Bettlers eine ganz ausserordentliche Ausbildung erhalten. Der Bettelgang im Dorf ist geradezu zu einer eigenen socialen Institution geworden. Das ganze Erziehungssystem ist darauf gebaut worden, und zwar wird sich auch wohl gerade bei den in der Lehre stehen-

---

3) Vas. 11, 12—15: ‚ein frisches Mahl, für welches alle dieselhen Stoffe wie fürs erste verwendet sind, ist zu bereiten, wenn ein Gast nach Ohlation des Vaiçvadevamahles (s. darüher n.) kommt. Für solchen Gast soll er Speise von besonders guter Qualität hereiten lassen. Denn es steht im Veda: „ein Brahmane betritt das Haus wie ein Vaisvānarafener; durch ihn erlangen sie Regen und durch Regen Speise. Desshalb weiss man, dass gastliche Aufnahme eines Gastes eine ühelahwendende Ceremonie ist". Nachdem er den Gast gespeist hat, soll er ihn ehren. Er soll ihn his aur Dorfgrenze bringen oder his er Erlauhniss zur Rückkehr erhält'. Ap. II 3, 6, 16—20; II 4, 9, 1—4; G. 5, 32. 33. 38.

den Schülern die Bettelgangsinstitution zuerst zu fester Gestalt ausgebildet haben. Alle Schüler gehen täglich im Dorf umher und holen sich ihre Nahrung durch Betteln[4]). Dann aber ist namentlich der Bettelgang auch noch bei den Weltflüchtigen zur herkömmlichen Einrichtung geworden (Anm. 2 Nr. 2). Der gesammte Bettelgang aber muss für das indische Leben allmälig eine gewaltige Last geworden sein. Wir werden dieser Einrichtung noch öfter begegnen.

In dem Satze, dass das Dorf die bettelnden Dorfangehörigen zu ernähren habe, liegt, wenn er auch schliesslich zu völliger Missgestalt ausgeartet ist, ein schöner Grundgedanke. Er ist aus dem Gefühl der innigen Zusammengehörigkeit aller Dorfgenossen hervorgegangen, und dies Gefühl hat noch Weiteres zur Folge gehabt. Nachts müssen die Leute ruhig im Dorf bleiben; der Ausstudirte soll, wenn er sein Auskommen hat, nicht Nachts in ein anderes Dorf gehen, Pār. 2, 5. Tags ist, da ja das Hauptnahrungsmittel von der bis zum Uebermaass verehrten Kuh geliefert wird, für das Dorf eine der wichtigsten Angelegenheiten die Frage vom Austreiben der Dorfkuhheerde. Gobh. III 6. Das Vedastudium wird unterbrochen, wenn man die Kühe wegen Dieben oder Aehnlichem das Dorf nicht verlassen lässt, Ap. I 3, 9, 25. Wichtige Angelegenheiten, insbesondere wenn Einer seine Frau verstösst, werden im Dorf ausgerufen (vgl. oben § 5 den Dorfausrufer); Baudh. 4, 1, 20: ‚lasst ihn im Dorf ein Weib ausrufen, das, verhärtet gegen ihren Ehemann, sich selbst unfruchtbar macht, als Eine, die Embryos zerstört, und sie vom Hause treiben'. Vorzugsweise ist wichtig, dass im Dorfe weise und sittenstrenge Brahmanen wohnen. Ein Brahmane darf gesetzlich in einem Dorf verweilen, wo [für die Cultushandlungen] genugsam Feuerholz und Wasser ist, Ap. I 5, 15, 22; ein gelehrter Brahmane muss ehrfurchtsvoll gegrüsst werden, Ap. I 2, 5, 13; 4, 14, 13; wohnt ein Schüler mit seinem früheren Lehrer im selben Dorf, so soll er jeden Morgen und Abend ihn besuchen, ohne seinerseits auf-

4) Çāṅkh. 2, 6: ‚Nachdem (der Lehrer ihn) nach rechts herum um das das Feuer geführt hat, geht er im Dorf betteln. Zuerst aber bei der Mutter oder bei Einer, die ihn nicht zurückweist. Nachdem er die Almosenspeise dem Lehrer kundgethan, möge er auf des Meisters Erlaubniss davon essen'; Gobh. II 10, 12. 13.

gesucht zu sein, Ap. I 2, 8, 17. Aber das Dorf hat auch dafür zu sorgen, dass keine unwürdigen Brahmanen in ihm leben; Vas. 3, 4: ‚der König soll das Dorf strafen, wo Brahmanen, ihre heiligen Pflichten nicht erfüllend und des Veda unkundig, leben, indem sie betteln; denn es nährt Räuber'. Unwürdig ist ein Brahmane, der ein Çûdraweib nimmt und zwölf Jahre in einem Dorf wohnt, das kein für die Cultuszwecke vollgeeignetes Wasser hat; er wird selbst zum Çûdra, Baudh. II 3, 6, 32. — Bedeutender Werth wird auch darauf gelegt, dass die Dorfgenossen unter einander feste Freundschaft schliessen; Ap. I 4, 14, 13: ‚eine mit Dorfgenossen zehn Jahre lang gehaltene Freundschaft ist Grund für die Grusserweisung'.

6) Von dem eigentlichen Dorfkreise sind die Draussenstehenden zu scheiden. Hier aber ist noch wieder ein Unterschied zu machen. Einerseits für gewisse Geschäfte verlässt der Dorfgenosse sein Dorf, und zwar namentlich für gewisse ernste und heilige Geschäfte. Er begiebt sich an Stätten, wo er ungestört ist. Zum Vedalesen geht man östlich oder nördlich vom Dorf, Açv. III 2, 1; Baudh. III 9, 4. Die Morgen- und Abendandachten des Schülers geschehen im Walde, Çâṅkh. II 9. 10. Mit dem Unterricht soll der Lehrer pausiren an der Grenze des Dorfs, Parask. II 11, 6, in einem verödeten Dorf, oder in einem Dorfe, in dem sich eine Leiche befindet, Çâṅkh. IV 7, 9; Pâr. II 11, 4; Vas. 13, 11. Als ausserhalb des Dorfs liegend wird gedacht die Stätte für ein dreitägiges Fastengelübde: „im Walde oder einem Gotteshause"; im Nothfall genügt auch die geheiligte Feuerstätte, Çâṅkh. II 12.

Andererseits aber werden von den Dorfgenossen gewisse Personen abgesondert. Dies geschieht theils, weil diese Personen verunreinigend und entheiligend sind. So die aus der Kaste Gestossenen und die Abhiçastas; Ap. I 10, 29, 8: ‚Abhiçastas sollen zusammen in Wohnungen ausserhalb des Dorfes leben. Da dies ihre gesetzmässige Lebensweise ist, sollen sie für einander opfern, einander lehren, unter einander heirathen'. Theils aber geschieht die Absonderung, weil die Abgesonderten ein besonders heiliges Leben führen wollen. Das sind jene schon erwähnten Weltfluchtorden der Eremiten und Asceten. Der Eremit soll kein Dorf betreten, Baudh. II 6, 11, 15; der Ascet geht bei seiner Einweihung bis zum Ende des Dorfs, oder

zum Ende der (Dorf)grenze, oder zu dem Hause, wo die heiligen Feuer gehalten werden, Baudh. II 10, 17, 12; er darf nur zum Zweck des Almosensammelns ein Dorf betreten, Baudh. II 10, 18, 22; Ap. II 9, 21, 10; Vas. 9, 2; 10, 13. 26. [Manche gestatten den Aufenthalt im Dorf.]

Dies ist das Bild, welches sich vom indischen Dorfleben in der Sūtraperiode entwerfen lässt. Dürfen wir nun den Satz aufstellen, dass zwischen diesem altindischen Dorfleben und dem älteren griechischen Leben κατὰ κώμας historische Zusammenhänge bestehen? Waren also die alten Arier schon soweit in Dorfgemeinschaften organisirt, dass in der Periode, in welcher sie in der südeuropäischen Halbinsel als Griechen auftreten, sie Vieles von ihrer alteingewurzelten Lebensweise festgehalten haben? Die gleiche Frage drängt sich dann ebenso auch in Betreff der italischen pagi und vici [οἶκοι, deren Einwohner zunächst, als „vicini", auch zugleich „affines" d. h. Nachbaren und Verwandte waren] auf. Diese Frage ist natürlich durch directe Zeugnisse des Alterthums weder zu bejahen noch zu verneinen. Aber sie kann doch beantwortet werden, sobald wir finden, dass, auf dem alten Dorfleben ruhend, noch eine ganze Reihe von Institutionen sich als, sei es unzweifelhaft, sei es wahrscheinlich, sei es möglicherweise, den alten Indern, den Griechen und ebenso den Italikern, insbesondere Latinern, gemeinsame herausstellt. Nun theilen sich, wie ich schon oben bemerkte, die alten Inder der Sūtraperiode ihr Volk (d. h. alle ihre Kasten) in vier Ordnungen: (Anm. 2) die sich fortpflanzende Haushalterordnung, und dann die nicht sich fortpflanzenden Ordnungen (weil sie nicht heirathen dürfen): einerseits die Schülerordnung und andererseits die Orden der Eremiten und Asceten, welche ich kurz als die Weltfluchtorden zusammenfasse. Von diesen vier Ordnungen kommt, wie ich bereits sagte, für uns nur die Haushalterordnung in Betracht. Wir werden sehen, dass sie bei den Indern die aus ältesten Zeiten stammende, alle Kasten gleichmässig durchziehende Rechtsordnung ist, die mit der Hestia-Vesta-Institution der Griechen und Italiker in den wesentlichsten Punkten übereinstimmt. Wir werden danach finden, dass es sich in ihr um eine Rechtsordnung handelt, die im Grossen und Ganzen schon

bestanden haben muss, ehe die indischen, griechischen und italischen Arier auseinandergegangen sind. So haben wir einen Boden für die Erforschung von geschichtlich-zusammenhängenden, zum Theil noch mit gemeinsamen indogräcoitalischen Wörtern bezeichneten, Institutionen.

8. (Rechtsordnungen, welche die altindische am nächsten berühren). — Ehe ich in den vor mir liegenden drei Capiteln zu der genaueren Untersuchung der einzelnen Theile des altarischen Haushalterrechtes schreite, muss ich einige Punkte berühren, die für mich an sich nur nebensächliche Bedeutung haben, doch aber nicht unwichtig sind. Gegenüber dem altindischen Rechte, das in den Sūtras und Çāstras niedergelegt ist, muss ich die Rechtsordnungen von anderen benachbarten Stämmen und Völkern kurz charakterisiren, da im Folgenden mehrfach Anlass sein wird, dieselben neben dem indischen Rechte zu erwähnen. Zum Theil handelt es sich dabei um den Indern näher verwandte arische Völkerstämme, bei denen wir danach auch ein mit dem indischen historisch zusammenhängendes Recht vorfinden. Andererseits aber ist auch ein dem indischen ganz fremd gegenüberstehendes Recht nichtarischer Völkerschaften, die mit den Indern in Berührung gekommen sind, zu besprechen.

1) Das Birmanische Recht[1]). Die grosse Autorität, welche das von den Brahmanen ausgebaute indische Recht, insbesondere Manu, errungen hatte, bewirkte, dass es auch in Birma recipirt worden ist. Die Muns (später Tailings), die mit den Indern in Beziehung standen, holten von ihnen die heiligen Schriften. Sie standen mit den Birmanen in vielfachen Fehden. Im 10. und 11. Jahrh. nach Chr. gewannen die Birmanen unter Anawratha die Oberhand. Dann machten sich die Muns wieder unabhängig (im 15. und 16. Jahrh. lebte ihr Jurist Buddhaghosa). In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurden sie vom Birmanenkönig Alompra wieder unterworfen. Die Rechtsbücher aus der Tailing-Periode sind: eine dem Manu Sara Dhammathat [Dhammathat = Dharmaçastra] zum Grunde

1) Vgl. Jolly, Lectures, p. 290 ff.; Kohler, Zeitschr. f. vgl. RW. VI 161 ff.

liegende Redaction; ein dem Dhammavilasa Dhammathat des 18. Jahrh. zum Grunde liegendes gleichnamiges Dhammathat des 12. Jahrh.; ein dem Wagaru Dhammathat zum Grunde liegendes Rechtsbuch des 13. Jahrh., aus der Zeit des Munkönigs Wagaru, welches Buddhaghosa ins Birmanische übersetzte; ein Rechtsbuch aus dem 16. Jahrh. (Kozaungkyop), und das Maharaja Dhammathat aus dem 17. Jahrh. — Die seit Alompra gemachten Rechtsbücher sind: Manu Kyay Dhammathat des Mahisiriuttamajaya; der Manu Reng vom J. 1755; der Manu Sara; der Manu Wonnana; der Wini Tsaya Paka Thani Dhammathat; der Mohavicchedani Dhammathat v. J. 1832. — Die birmanischen Rechtsbücher haben nicht bloss aus Manu, sondern auch aus Anderen geschöpft. Der Aufnahme mancher indischer Einrichtungen standen der hinterindische Buddhismus, und andererseits die schon gefesteten birmanischen Familien- und Familiengüterverhältnisse entgegen. — Es wird für mich von Interesse sein, im Folgenden an einigen Stellen in Betreff offenbar indischer Rechtssätze die birmanische Redaction herbeizuziehen; vergl. § 20 Not. 3; § 24 Not. 5; § 78 Not 2.

2) Das Recht des Pendschab[2]). Das indische heilige Dharmarecht hat den Centralsitz seiner Ausbildung und Festigung in den Ländern am oberen Ganges gehabt. Dorthin waren die Arier aus ihren früheren Wohnsitzen im Pendschab gezogen. Aber es sind auch indische Stämme im Pendschab sitzen geblieben, nur freilich untermischt mit nichtindischen Elementen. Die (jetzt etwa 22 Millionen betragende) Bevölkerung des Pendschab hat schwere Schicksale zu überstehen gehabt. Der Alexanderzug war für sie von gewaltigen Wirkungen. Seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts beginnt die muhammedanische Invasion. Im 10. und 11. Jahrhundert Occupation des Landes durch die Gazneviden; dann verschiedene Dynastien. Im 16. Jahrh. Einbruch und Unterwerfung durch den Mogulfürsten Bahar, dessen Enkel Akbar d. Gr. Gründer des Mogulreiches in Delhi, Agra, Lahore; höchste Glanzzeit unter Shah Jahan und Aurengzeb; von da an Verfall. Auf der einen Seite Erhebung der Macht der Sikhs, die sich im Pendschab fest-

---

2) Vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. RW. VII 161 ff.

setzen; von Süden her Unterwühlung des Mogulreiches durch die Mahratten, vom Westen her durch die Afghanen. 1761 hört das Mogulreich auf; 1862 stirbt der letzte von Timur's Nachkommeu als britischer Staatsgefangener. Durch die Kriege mit den Sikhs kommt das Pendschab 1846—1849 unter britische Herrschaft; 1857 der letzte grosse Aufstand.

Die Stämme des Pendschab sind von dem Ceutralsitze des Dharmarechtes aus immer als „unfromm“ angesehen worden. Auch heutzutage machen sie auf den Reisenden einen von den Indern wesentlich verschiedenen Eindruck. Der Frh. v. Hübner (Durch das Brit. Reich 1886. I. 76. 78) sagt darüber: „Durch ihre Gesichtszüge und den kriegerischen Ausdruck derselben unterscheiden sich die Penjabi in auffälliger Weise von den übrigen Völkern der Halbinsel. . . Ausser den Afridi und einigen anderen Bergstämmen werden das neutrale Land, die Ufer des Indus und die Grenzdistricte gegen Afghanistan von den Pathanen bewohnt. Abstammung und Sprache haben sie mit den Afghanen gemein und unterscheiden sich von ihnen nur durch den Namen. Dies erklärt, warum das Land so wenig Aehnlichkeit mit Iudien hat. In der That, wer das rechte Indusufer betritt, glaubt sich nach Centralasien versetzt“.

Trotz dieser Verschiedenheiten ist aber doch das Recht des Pendschab im Wesentlichen indisches Recht (Kohler S. 164), „ein ungelehrtes, von der Weisheit der Brahmanen wenig berührtes“. Das Volk hat festgehalten an der alten Familieu- und Eheordnung mit ihrer Familiengemeinschaft. „Das Bauernvolk des Pendschabs und das Bauernvolk, welches das Germanenland urbar machte, beide sind aus einem Blut“. Die Grundsätze über die Vertheilung der Ländereien sind bereits oben (§ 5 Not. 3) erwähnt worden. Im Uebrigen will ich hier noch einige Punkte aus dem von Kohler Mitgetheilten hervorheben, welche die Zusammenhänge des Pendschab-Rechtes mit dem unten zu genauerer Darstellung gelangeuden indischen Dharmarechte deutlich kennzeichnen.

Die Familienorganisation ist, wie die arische Familienorganisation von Alters her war (Kohler S. 201—203). Die Erbfolge gliedert sich nach Parentelen: Parentel des Vaters, des Grossvaters, des Urgrossvaters. „Das Repräsentationsrecht des Pendschab wird auch nicht durchkreuzt durch die Rücksicht

auf den engeren Verband der Todtenopfer, wie im officiellen indischen Rechte, wo die Sapiṇḍaverbindung drei Grade aufwärts und drei Grade abwärts eine engere Gemeinschaft begründet, welche jeder ferneren Erbfolge vorgeht. Die Sapiṇḍaverbinduug ist eine sacrale Verbinduug, und das Peudschabrecht ist ziemlich unberührt von sacralen Bestandtheilen; zwar finden auch im Pendschab Todtenopfer statt, aber sie habeu keinen Einfluss auf die Erbfolge". — Auch in Betreff der Ehe finden sich die Grundzüge des indischen Rechtes. Es bestehen einerseits die uralten nichtsacralen Rechtsformen der Eheschliessung, andererseits aber auch die sacrale höher gestellte Eingehungsform. (Kohler S. 227) „Die Eheschliessung weist Spuren der Raubform auf. Dahin gehört das Abholen der Braut mit gewissen lärmenden Demonstrationen, mit Kampf- und Scheinkampfscenen". „Verbreiteter ist der Frauenkauf, und dieser ist bald wirklicher Kauf, bald eine des wesentlichen Inhalts entkleidete Kaufform. Charakteristisch ist in dieser Beziehung eine Entscheidung, welche erkannte, dass der Frauenkauf nicht als ein Menschenkauf, nicht als ein Kauf in die Sklaverei betrachtet werden könne und daher dem Strafgesetz nicht unterliege". „Eine Ehe mit allen gebräuchlichen Förmlichkeiten heisst Shadi-Ehe . . . Die Hauptceremonie ist die altindische Umwandlung des Feuers, das Saptapadi (vgl. unten § 22 Not. 2); siebenmal umwandeln sie miteinander das Feuer, die Kleider zusammengeheftet. Diese Ceremonie heisst firi". „Die genannten indischen Ceremonien kommen aber nur bei der ersten Ehe der Frau vor, heirathet die Wittwe wieder, so geschieht die Ehe fast ohne Förmlichkeiten".

3) Das armenische Recht. Weit über die Afghanen hinaus nach Westen hin hat ein arischer Stamm feste Wohnsitze genommen, der in gewissen Hauptpunkten der Rechtsordnung sich als mit der indischen übereinstimmend erweist, der armenische[3]). Die Armenier treten durch eine Eigenthümlichkeit unter den Völkern des Orients hervor, ihre Auswanderungslust. Sie, mit eifrigem Erwerbssinn begabt, gründeu als Handelsleute innerhalb der verschiedensten Völker ihre Nie-

3) Vgl. darüber Kohler, Ztschr. f. vgl. RW. VII 385 ff.

derlassungen. Ihre eigene Gemeinde schliessen sie dann gegen die fremde Umgebung streng ab. Sie halten darauf, in einem Volke, das andere Rechtsgrundsätze hat, nach ihrem eigenen armenischen Rechte zu leben. Der Apostel Gregor der Erleuchtete hat ihnen das Christenthum gebracht. An dem Orte, wo er die Erleuchtung empfangen, in Etschmiadzin ist deshalb noch heutzutage der Sitz des armenischen Patriarchen. 304 ist der König Tiridates zum Christenthum bekehrt. Um die Zeit Justinians ist Armenien Theil des römischen Reiches. Im zehnten Jahrhundert tritt an der Küste von Malabar eine Niederlassung der dem armenischen Patriarchen gehorsamen Thomaschristen auf (Bachofen Ant. Br. I 228). Im zwölften Jahrhundert hat Armenien eine Periode bedeutenden Aufschwunges. Von Grossarmenien aus wird Kilikien unterworfen. Es wird für das grossarmenische Reich eine umfassende Rechtssammlung 1184 ausgeführt. Diese vom Mekhitar Kosch verfasste, 1265 auch in Kilikien eingeführte Sammluug ist für das Verständniss der Rechtsentwicklung jener Zeiten von hoher Bedeutung. Sie besteht aus sechs Theilen: 1) Kirchliches Recht der Armenier, 125 Art.; 2) Weltliches Recht der Armenier, 130 Art.; 3) Mosaisches Recht, 67 Art.; 4) Römisches Recht, 152 Art. [d. h. die armenische Version des römisch-syrischen Rechtsbuches]; 5) Rechtsregeln in 85 Art.; 6) Griechisches Recht in 19 Titeln. — Wieder an das armenische Rechtsbuch schliesst sich das georgische Rechtsbuch des Prinzen Vakhtang vom Jahre 1676, welches 1) eine Darstellung des georgischen Gewohnheitsrechtes in 267 Art. giebt und daran 2) noch vier Bestandtheile knüpft: a) Mosaisches R., 52 Art.; b) Griechisches R., 318 (? 420) Art.; c) Armenisches Recht. [d. h. Auszug aus Kosch's Rechtsbuch] 431 Art.; d) Gesetze des Katholikos, 23 Art.; des Georg 46 Art.; des Aybuga. — Um die Zeit der Abfassung des Georgischen Rechtsbuches ist von dem Mekhitar von Sebaste (geb. 1676) die Mekhitaristen-Sekte gestiftet worden, welche in Venedig noch heutzutage auf der Insel St. Lazzaro ansässig ist. Wieder in anderer Richtung haben armenische Gemeinden grosse Verbreitung in Russland und Poleu gefunden. Eine derselben, die von Lemberg, ist von besonderem Interesse. Sie hat es vermogt, sich armenisches Recht bis in neuere Zeiten zu bewahren, und sich ein Judiciren des armenischen Vogts mit ar-

menischen Senioren iuxta ius et consuetudines Armenicas zu sichern. So erklärt sich, dass hier das Bedürfniss gefühlt wurde, ein Lembergisches armenisches Rechtsbuch (in 124 Capiteln) zu verfassen, welches 1519 vom König sanctionirt ist. Es ergiebt sich dasselbe als genau mit Kosch's Rechtsbuche zusammenhängend. Vier Capitel sind aus Kosch's Einleitung, vier aus Kosch's erstem und 108 Capitel aus dem zweiten Theil. Die Lembergischen Capitel 108, 110, 111, 113, 114, 116 entsprechen den §§ 53, 27. 97, 130, 145, 149. 150, 1. 142 der armenischen Version des römisch-syrischen Rechtsbuches [nur zwei Lembergische Capitel sind noch nicht nachgewiesen].

Man kann auf Grund des Vorstehenden sagen, dass die Armenier zum Theil ihr altarmenisches Recht festgehalten, zum Theil in Folge ihrer Christianisirung und ihres Contactes mit der römisch-griechischen Welt: mosaisches, römisches und griechisches Recht aufgenommen haben. Dass ihr eigenes armenisches Recht altarisches, und zwar speciell dem altindischen nahe verwandtes, Recht sei, ist von vorn herein zu vermuthen. Aber in Betreff einiger Hauptpunkte ist es auch direct zu beweisen. Meine in den folgenden Capiteln vorzulegende Untersuchung wird ergeben, dass die altarische Haushalterordnung rücksichtlich des Cardinalpunktes, nämlich der dem weiblichen Geschlechte eingeräumten Stellung, drei Sätze enthält, erstlich: die regelmässige alte Form der Eheeingehung ist die durch Kauf mit reellem oder nur formellem Kaufpreise [wobei sich dann allmälig der Gedanke durcharbeitete, dass dieser Preis dem Bräutigam zu den Ehezwecken zurückzugeben sei]; zweitens: da an sich an die Eltern ein Preis gezahlt wird, so ist der alte Standpunkt der, dass dem Mädchen von den Eltern keine dos mitgegeben wurde [wobei sich dann aber allmälig die Sitte feststellte, dass man dem Mädchen zur Ehe Schmuck mitgab, der in den Frauenkreisen als Sondergut forterbte, — woran sich erst später die Entwicklung der dos angeknüpft hat]; drittens: dass, abgesehen von dem Sondergut des Schmucks, die Frauen, als vermögenslos der Familiengenossenschaft angehörige Glieder, an der eigentlichen Erbsuccession in die Hinterlassenschaft des Hausherrn, insbesondere in den Grundbesitz der Familie, keinen Antheil hatten. Gerade diese drei Sätze werden von Justinian, nachdem Arme-

nien das seiner Meinung nach hohe Glück zu Theil geworden war, dem römischen Reiche annectirt zu werden, — als nicht zu duldendes barbarisches Recht aufgehoben [4]).

Dabei bleiben nun freilich in Betreff unserer Kenntniss des armenischen Rechtes noch gewaltige Lücken. Aber gerade dieses armenische Recht ist ein Beweis, dass wir, da hier Quellenmaterial vorhanden ist, rücksichtlich der Erkenntniss der geschichtlichen Entwicklung des arischen Rechtes schon weiter sein könnten, als wir sind. Doch das wird sich allmälig ändern. Ich für meinen Theil halte es für das Beste, an allem Diesem noch vorüberzugehen. Es kommt mir darauf an, erst in einem engeren Gebiete zu versuchen festen Fuss zu fassen. Ich will nur erst die geschichtlichen Zusammenhänge in dem Rechte der indogräcoitalischen arischen gentes verfolgen. Also ich beabsichtige nicht *das* (gesammte) altarische ius gentium, sondern nur (gewisses) „altarisches ius gentium" zum Gegenstande meiner Untersuchungen zu machen. Ich thue dies, weil wir in diesem engeren Gebiete, in Folge der merkwürdigen Zähigkeit der Sacra, einen festen Boden haben, um die geschicht-

4) Justiniani Edict. 3 (535): Et iam Armenios volumus pristina iniustitia liberatos ad nostras per omnia leges deducere, et decora aequabilitate eos donare. § 1. Et quoniam nuper cognovimus barbaricam quandam insolentemque esse apud eos legem quae neque Romanos neque nostrae reipublicae iustitiam deceat, ut nempe *masculi in parentum hereditatem succedant*, feminae vero non, propterea sancimus . . . aequales esse successiones . . § 2. Participes vero *ipsae etiam praediorum, quae genearchica vocantur* . . esse volumus. Si tamen inveniri nonnullos contingat, qui filias, quamquam non vocarentur ab intestato ad successionem, *heredes* tamen *scripserint* [Testamente waren auch dem altindischen Rechte nicht bekannt], illae et qui ex illis nati fuerint in res genearchicas successionis participes sint. Nov. 21. Quum Armeniorum regionem optimis legibus uti nec a reliqua nostra republica ullo modo differre velimus . . ., neve alias apud eas leges esse constituimus nisi quas Romani nominant. Expressa quoque lege illud etiam, in quo male ab iis peccatur, corrigendum esse putavimus, ne barbarorum more *viri quidem parentibus, fratribus reliquisque cognatis succedant*, feminae vero non item, *neve illae sine dote nubant, nec a maritis futuris emantur*, id quod magis etiam barbare usque adhuc apud ipsos obtinuit . . . c. 1. Sancimus igitur hac sacra lege, ut, quantum ad successionem feminarum, eadem apud Armenios obtineant quae apud nos, cet. (536). — Vgl. § 25 Not. 6; § 80 Not. 7; § 81 Not. 3.

liche Verwandtschaft einer grossen Zahl von Rechtsinstitutionen nachweisen zu können.

Ehe ich aber auf diese meine eigentliche Aufgabe eingehe, muss ich zunächst einem an sich ganz fremdartigen Gegenstande im Vorbeigehen meine Aufmerksamkeit zuwenden.

9. (Fortsetzung. — Rechtsordnungen, welche die altindische am Nächsten berühren). — 4) Die Völker des s. g. „Mutterrechtes". Es giebt Völker, in denen die Verwandtschaft ganz anders construirt erscheint, als man dies nach arischen Anschauungen für selbstverständlich zu halten gewohnt gewesen ist. Bachofen hat hierauf zuerst die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt. Als Beweis stellt derselbe (in seinem „Mutterrecht" S. 1) in erste Linie eine Stelle, wonach diese merkwürdige Erscheinung unzweifelhaft schon dem Alterthum aufgefallen ist. Herodot I 173 sagt von den Lykiern: ‚eine sonderbare Gewohnheit haben sie, die sonst kein anderes Volk hat, sie benennen sich nach der Mutter und nicht nach dem Vater. Denn wenn man einen Lykier fragt, wer er sei, so wird er sein Geschlecht von Mutterseite angeben und seiner Mütter Mütter herzählen, und wenn eine Bürgerin mit einem Sklaven sich verbindet, so gelten die Kinder für edelgeboren (*γενναῖα*); wenn aber ein Bürger, und wäre er der vornehmste, eine Ausländerin oder ein Kebsweib nimmt, so sind die Kinder unehrlich (*ἄτιμα τὰ τέκνα*).' Gleichartiges berichtet das Alterthum auch namentlich noch von äthiopischen Stämmen. Man hat nun seither eifrig nach ähnlichen Rechtsorganisationen gesucht, und ihrer eine bedeutende Zahl gefunden [1]). Ich halte es bei meinen Zwecken nicht für nöthig, auf das in dieser Richtung aus den Ariern völlig fernstehenden Völkerkreisen Vorgelegte weiter einzugehen [2]). Ich glaube mich

1) Bachofen, Antiquar. Briefe I 65: „Zahlreich sind in Asien wie in den übrigen Erdtheilen die Beispiele der auf Maternität gegründeten Verwandtschaftsberechnung".

2) So: Padang (Bachofen, Ant. Br. I 54 ff.); Malaiische Völker, Bachofen I 139 ff., Zeitschr. f. vergl. RW. VI 331 ff.; Pelau-Inseln, ebendas. 324 ff.; Wyandotstämme der amerikan. Rothhäute, ebendas. 328 ff.; Tlinkit-Indianer in Alaska und Haidas-Indianer auf der Königin Charlott-Insel, ebendas. 330 ff. [ge-

hier beschränken zu dürfen auf das von Stämmen Berichtete, welche mit den arischen Indern in unmittelbare Berührung getreten sind. Es ist dies hauptsächlich Folgendes.

Bei gewissen Stämmen des nördlichen Pendschab, den Madra, Bhalika oder Aratta, und den Gandhara, wird, während im Uebrigen das Pendschab, wie wir sahen, nach indischem Rechte lebt, die Schwestersohneserbfolge als ein Ergebniss schwerer Unsitte erwähnt (Bachofen, Ant. Br. I 210 ff.). In einem Gesange, den jene Gegenden besuchende Brahmanen verfasst haben, heisst es: ‚Höre, was noch ein anderer Brahmane über die verwerflichen Sitten der Bhalika erzählte. Eine Jungfrau mit Namen Arika wurde eines Tags von Bhalika-Räubern entführt und geschändet. Da sprach sie über das Volk einen Fluch aus . . . Reinigt euch von diesem schändlichen Verbrechen, ihr Schlechteste aller Menschen. Wenn nicht, so werden nicht eure Söhne, sondern eurer Schwestern Kinder eure Erben sein‘ [3]). „In gleichem Lichte stellt Wilson die Frauen der Perputtis und Gandharis dar; Frauen sind es, welchen die Initiation zu jeglicher Verführung vorgeworfen wird. Zug für Zug entsprechen sie den Weibern der Pathan [des oben bereits erwähnten Stammes]. Der in Kurudjangala weilende Bhalika heisst ein Mann vom Stamme loser verächtlicher Weiber. Nur

---

mischte Systeme bei den Bataks u. s. w. ebendas. 333 ff.]; Australneger, Zeitschr. VII 321 ff.; Maori Neuseelands, Bachofen, Ant. Br. I. 204 ff. — Auch das, was Kohler Zeitschr. VI 330. 331 über Sanskritinschriften des 10. Jahrh. nach Chr., die in Cambodja gefunden worden sind, berichtet, wird wohl, trotz der Sanskritsprache, aus malaiischem Stammrecht zu erklären sein. — Ferner mag es ein Ueberrest des Mutterrechtes sein, dass bei den Kalmucken „Jeder bei dem Bruder seiner Mutter ungestraft stehlen darf“ (Bachofen, Ant. Br. II 93 ff.), sowie dass nach Vasurecht der Viti-Polynesier (Bachofen, ebendas. S 97 ff.) dem Schwestersohn die Befugniss ansteht, „von dem gesammten Eigenthum des Oheims Alles, wonach ihn nur immer gelüstet, zu nehmen“. — Auch bei den Etruskern wird man wohl mutterrechtliche Elemente anzunehmen haben; Bachofen, ebendas. S. 103. 110 ff. 168 ff. Vgl. ferner noch über andere Stämme Bachofen, ebendas S. 152 ff.

3) Es wird hier also eine gleichartige Sittenlosigkeit als herrschend angenommen, wie sie der auch von Bachofen angeführte Solinus bei den Garamanten schildert: Garamantici Aethiopes matrimonia privatim nesciunt, sed vulgo omnibus in Venerem ruere licet. Inde est, quod filii matres tantum recognoscunt, paterni nominis nulla reverentia . . . successionis notitiam ritu improbo perdiderunt.

eine Mutter hat er, keinen Vater, nur einen Schwestersohn, kein eigenes Kind, nur in der Seitenlinie findet er Sicherheit für sein Blut". Bachofen selbst erkennt an, dass bei manchen Volksstämmen das „Mutterrecht" als ein Zeichen der Degeneration werde aufzufassen sein: „nicht als Merkmal einer bestimmten Culturperiode, vielmehr als Beweis der Verkommenheit eines Volkes".

Aber Bachofen meint, dass dieser Gesichtspunkt nicht ausreiche. Bei manchen Völkern müsse das Mutterrecht, das er als die älteste Rechtsorganisation der Menschheit hinstellt, ein festgehaltener Ueberrest aus dieser ältesten Zeit sein. „Nicht gering ist die Zahl der Völker, bei welchen die Neffenerbfolge mit der strengsten Bewahrung der ehelichen Verhältnisse sich verbindet, die der schuldlosen Promiscuität erster Zeit längst entsagt haben . . Noch grösser ist die Zahl solcher Stämme, die, selbst nach Anerkennung der Paternität und Durchführung des directen Descendenzprincips auf dem Gebiete des Erbrechts, dem Avunculus im häuslichen Leben eine Stellung einräumen und Rechte wie Pflichten zuerkennen, die ihn dem Vater an die Seite setzen, ja überordnen". „Im nördlichen Bengalen, dem Hochlande, das westlich an die vom Brahmaputra umströmten Garrow-Gebirge stösst, leben die Kossyas oder Kassis. Hier ist „der Eheabschluss von strengen Förmlichkeiten umgeben und vollzieht sich in bester Ordnung. Selten oder nie hört man von Untreue der Gatten. Dennoch gilt der Avunculat ausschliesslich". „Im Khasi-Lande ist nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn Erbe". „In seiner vollen Ursprünglichkeit hat das älteste Recht sich hier erhalten". — Ich vermag über diese Völkerschaft nicht zu urtheilen. Aber auch zugegeben, dass das Mutterrecht hier in Verein mit sittenstrengen Zuständen bestehe, so ist damit durchaus noch kein Beweis erbracht, dass wir es darin mit einem Ueberreste der ältesten allgemeinmenschlichen Rechtsorganisation zu thun haben.

Noch wieder ein anderer, mit den Kreisen des indischen Dharmarechtes in Contact gekommener Volksstamm wird als ein besonders schlagender Beweis der Existenz des uralten Mutterrechtes aufgeführt, der Stamm der Malabarküste [3a]). Das

3a) Vgl. auch noch Bernhöft in der Zeitschr. f. vgl. RW. VIII S. 22.

indische heilige Dharmarecht, dessen genauere geschichtliche Zusammenhänge mit dem griechischen θέμις- und italischen fas-Rechte ich in diesem Werke zur Anschauung bringen will, hat auf der vorderindischen Halbinsel drei Hauptcentren der Geltung gehabt: den Stammsitz in den oberen Gangesländern, den Sitz im unteren Gangesthal, und den Sitz im Dekhan (vgl. Anm. 1). Dabei sind aber noch immer weite Strecken übrig geblieben, in denen indisch-arische Herrschaft sich wenig oder gar nicht hat geltend machen können. Dazu gehört auch die Malabar-Küste vom Cap Comorin bis Mangalore. Und hier finden wir nun auch das „Mutterrecht". Da darüber die Quellen ziemlich reichlich fliessen, lohnt es sich, der hier bestehenden Gestalt des Mutterrechts (Bachofen, Ant. Br. I 216 ff.) eine etwas eingehendere Prüfung zu widmen.

Auf der Malabarküste, oder in dem Lande Malajalam (oder Keral), hatten sich brahmanische Priestercolonien, ohne arische Kshatriyas angesiedelt. Unter ihrer geistlichen Autorität stehend, war die alteingeborene Drāviḍa-Rasse, wenn auch von den Brahmanen (den Namburi) insgesammt als Çūdras betrachtet, unter sich wieder in die Klassen des Adels (der Nairen), der Vaiçyas und Çūdras geschieden. Das Land verlor aber seine Selbständigkeit. Es wurde vom Könige von Cadesh unterworfen und durch Perumals regiert. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts machte sich der Perumal Cheruman, wohl selbst den Drāviḍas entstammend, unabhängig und pilgerte nach Mekka, nachdem er sein Land an zwölf Verwandte vertheilt und ausserdem seinem Schwestersohn die Landungsstelle der Araber, wo die Stadt Calicut gegründet wurde, unter dem Titel eines Zamorin verliehen hatte. Bis Hydr Ali blieb nun Malajalam unter den Regentenhäusern, die von den Schwestern der ersten 13 Raja ihre Abstammung herleiteten. Jeder der folgenden Fürsten hinterliess seinen Thron dem Schwestersohn mit Ausschliessung der eigenen Kinder. Dieses Schwestersohnserbrecht des Kerala-Landes hat die Kraft gehabt, dem seit dem siebenten Jahrhundert eindringenden Muhammedanismus, der hier sich ansiedelnden armenischen Gemeinde der Thomaschristen [4]), sowie endlich den europäischen Niederlassungen zu

4) Innerhalb dieser Gemeinde ist aber die Ausschliessung der Töchter zu

widerstehen. 1497 erfolgte die Niederlassung der Portugiesen, 1595 die der Holländer, 1606 die der Briten. Am reinsten hat sich die vaterlose Schwesterfamilie im südlichen Theil Kerala's, zumal in Travancor, behauptet. 1832 war hier das Schwestersohnserbrecht allgemein gültig. Auf Travancor sind auch die ächten Nairen beschränkt. — In diesem Schwestersohnserbrecht tritt nach Bachofen „das Recht der Urzeit“ als das noch jetzt herrschende hervor.

Aber das, was Bachofen selbst in Betreff dieses Schwestersohnserbrechtes weiter mittheilt, ist geeignet, hiergegen Bedenken zu erregen. Dasselbe ist überwiegend eine Rechtseinrichtung des Adels. „Vorzugsweise gilt das Frauenrecht für die höheren Stände“. „In allen niederen Ständen erben die Söhne das Vermögen des Vaters und herrscht die Ehe mit einer einzigen Frau“ (S. 230). „Bei den niederen Kasten ist“ [eine den alten Ariern naheliegende exceptionelle Einrichtung; vgl. § 65 Not. 7] „die Vereinbarung mehrerer Brüder über den Besitz einer einzigen Frau durch die Absicht geleitet, einer Güterentäusserung in Folge des Erbganges entgegenzutreten“. „Der Schwesterfamilie auf der Grundlage freien Liebesumganges bleibt ihr altes Ansehen gesichert. Ja, sie gilt als die höhere Lebensform. Als Zeichen des Adels, der Ritterlichkeit und hoher Geburt wird sie im ganzen Lande betrachtet, jedes andere Geschlechtsverhältniss als Merkmal niederen Standes und niederer Gesinnung. Die Sitten der Nairen nachzuahmen, bildet das Ziel des Ehrgeizes der Caimaës und Nambirs, der Dorfhäuptlinge und freien Landbewohner. Von gleicher Nacheiferung getrieben schliessen die Mapilla, schliessen selbst Brahmanen derselben Lebensform sich an“.

Das macht nicht den Eindruck eines „Urrechts“, sondern umgekehrt einer recht späten künstlichen Organisation für eine privilegirte Klasse. Sie hat ihren Boden in einem fest disciplinirten, sich abschliessenden, Adel. Sie setzt überhaupt Wohlhabende voraus; denn solche Lebensweise ist theuer, auf Genuss, nicht auf gemeinschaftliches Tragen von des Lebens Müh-

---

Gunsten der Söhne nicht, wie Bachofen S. 229 meint, „bewusste Reaction gegen das Malabar'sche Mutterprincip“, sondern einfach Festhaltung ihres altarmenischen Rechtes; vgl. den vor. § Nr. 3.

sal bis ins Alter hinein, wie die Monogamie das mit sich bringt, gerichtet. Sie ist geeignet, die Männer, als familienlose, um so fester an das Waffenhandwerk zu knüpfen. Militärorganisation führt leicht zur Zurückdrängung der Ehe, unter Offenhaltung der freien Liebe. Die Männer „sind die Edelleute des Landes und haben keine andere Verpflichtung als die stete Bereitschaft zum Kriege. Verheirathet sind sie nicht, haben keine Frau und keine Söhne. Erben sind die Söhne ihrer Schwestern“. „Sämmtliche Kinder leben auf Kosten der Mutter, erzogen werden sie von den Mutterbrüdern“. Den herangewachsenen Männern wird der Haushalt von ihren Müttern und älteren Schwestern besorgt. Die mannbaren Mädchen gehen durch eine s. g. Ehe, das Talifest (den feierlichen Act der Entjungferung), hindurch, leben aber nicht weiter mit dem sie Deflorirenden, sondern „treten damit in den Besitz der vollen Geschlechtsreife“. Sie haben nunmehr „den Freibrief der Hetäre erhalten“. Sie können sich aus ihren Standesgenossen bis zu 12 Männern ihre Liebhaber wählen, mit denen sie nach Belieben Verhältnisse von längerer oder kürzerer Dauer eingehen, um für die Fortpflanzung des Adels zu sorgen. So wird der Zweck erreicht: „von den Stämmen Malabars sind die Nairen die streitbarsten“; „untersagt ist den Adlichen die Ehe, damit sie nichts daran hindere, sich stets im Waffendienst zu üben“.

Dieser Fortpflanzungsart des Adels hat sich das Brahmanenthum in eigenthümlicher Weise so eingefügt, dass die Namburis von den indischen Brahmanen als entartet angesehen werden. Sie haben es verstanden, den Satz zu verbreiten, dass der heilige Brahmanensaame dem Wohl des Volkes nöthig sei. So lässt dann allerdings, in Festhaltung des arischen Rechtes, ein Namburi meist Einen seiner Söhne heirathen; die übrigen bleiben ledig und leben nach Gefallen mit den Weibern der übrigen Stände, insbesondere der Nairen. Diese Weiber sind keine Kulastri (Hausmütter), sondern Palastri (Fremdweiber). In welchem Hause Kulastri Margam gilt, da erben die Söhne; wo Parastri Margam gilt, da erben die Schwestersöhne. Dem Zeugungsvorrecht der Brahmanen sind die niedrigsten (die Çûdras) wie die höchsten (die königlichen) Geschlechter unterworfen. In jedem Çûdrahause findet sich eine kleine Hinterthür für den Zutritt der Brahmanen. Und andererseits „die Könige

suchen ihren Schwestern die edelsten Brahmanen, um in ihnen Saamen zu erwecken, wo dann (unter den Kindern) der älteste an Jahren den Vorzug geniesst". „Der Zamorin hält zwei Frauen. Jede derselben hat zehn Brahmanen zu ihrer Gesellschaft, und jeder Brahmane schläft mit ihr, um dem Könige Ehre zu erweisen".

Diese wunderliche Rechtsordnung[5]) ist mit hochentwickelter Cultur des Malabarvolkes verknüpft. Auch Bachofen ist erstaunt, dass er „die Lebensform, welche sich anderwärts als Merkmal eines niedrigen Culturgrades zu erkennen giebt, in jenem Gestadeland der Vervollkommnung jeder materiellen Seite des Daseins geeint erblickt". Gerade desshalb aber ist es völlig unerwiesen, dass dieses malabarische Recht ein Ueberrest des Urrechtes der Menschheit, „der natürlichen Familie", sein sollte. „In dem Primat des gebärenden Schoosses", meint Bachofen S. 269, „vereinigt sich Alles". Ihm scheint hiermit der volle Beweis seines Ur-Mutterrechtes erbracht. „Ungebrochen waltet der Erdgeist, ihm huldigt Malabar". „Die Verbindung der Schwestersohnsfamilie mit der chthonischen Religionsstufe . . findet hier eine Bestätigung, welche jeden Widerspruch vereitelt".

So viel hier zunächst von dem s. g. „Mutterrecht". Dem Plane dieses Werkes, wonach ich die geschichtlichen Zusammenhänge der alten Rechtsordnung der indogräcoitalischen gentes ermitteln will, liegt es an sich fern, auf die genauere Prüfung des Rechtsschemas des Mutterrechts einzugehen. Dasselbe hat sich, nach Vorstehendem, bei den verschiedensten, dem arischen Stamme völlig fremden, Völkern aus der naturalis ratio des zur Zeugung sich verbindenden männlichen und weiblichen Geschlechtes entwickelt. In diesen Völkern hat es noch wieder sehr variirende Rechtsgestaltungen hervorgerufen. Aber es ist auch mit dem arischen Stamme in Contact gekommen, und dabei hat sich mehrfach ergeben, dass die Arier derartige Rechtsordnungen als eine Entartung ansahen. Läge nun bloss die Sache so, dann würde ich in diesem Werke das Mutterrecht

5) Eine indische Kritik derselben theilt Bachofen, Ant. Br. II 154 mit: ‚Eigenes Namens der Mann hehr ist; mittel vom Vater wer benannt; wer nach der Mutter heisst, gilt niedrig; niedrigst wer nach dem Oheim heisst'.

gar nicht erwähnt haben. Aber es ist ferner behauptet worden, dass das Mutterrecht weiter reiche; dass dies „Urrecht“ auch die Unterlage des gesammten altarischen Rechtes bilde. Wäre das richtig, so würde allerdings Manches an dem Bilde, welches ich im Folgenden zu entwerfen habe, zu ändern sein. Ebendesshalb aber habe ich von dem Mutterrecht einestheils schon das bisher Gesagte aufzunehmen gehabt, und anderentheils muss ich auch in meiner weiteren Darstellung mehrfach auf dasselbe zurückkommen. Ich bemerke im Voraus, dass ich Alles, was im Bereiche der indogräcoitalischen Rechtsordnung als Ueberrest der uralten „natürlichen Familie“ bezeichnet worden ist[6]), für theils unbewiesen, theils geradezu unrichtig halte. Ich werde Manches, was in dieser Hinsicht zu erwähnen ist, schon im Laufe meiner Darstellung einflechten. Eine zusammenfassende Beurtheilung der hier in Betracht kommenden Grundgedanken werde ich schliesslich in dem „Anhange“ geben.

Nunmehr bin ich so weit, in die eigentliche Aufgabe dieses Werkes einzutreten. Ich sagte bereits, dass sich als Stamm des altarischen Rechtes die Haushalterordnung nachweisen lasse. Diesen Nachweis aus den indischen Sûtraquellen im Zusammenhalt mit unserem griechischen und italischen Quellenmaterial zu erbringen, will ich jetzt unternehmen. Ich werde regelmässig das in den Sûtras Gelehrte so den gräcoitalischen Institutionen gegenüberstellen, dass daraus mit möglichster Deutlichkeit erhellen könne, ob wir das zwischen ihnen Uebereinstimmende darauf zurückführen dürfen, dass es schon aus altarischer Quelle herstammen müsse.

6) Auf die Frage, ob sich im germanischen Rechte Spuren des Mutterrechtes finden, gehe ich nicht ein. Vgl. das darüber von Bernhöft, Zeitschr. f. vergl. RW. VIII S. 15, Gesagte.

Zweites Capitel.

Begründung der Haushalterstellung.

10. (Die Entzündung des Hausfeuers). — Die Einheitlichkeit des Hauses und seiner Sacra ruht auf dem uralten arischen Grundgedanken, dass der Centralpunkt des Hauses **sein Heerd** sei. Auf diesem werden die Speisen für das gesammte Hauswesen gekocht; er ist also die Grundvoraussetzung für die Ernährung aller dem Hauswesen Angehörigen. Aber von der bereiteten Speise darf nicht eher gegessen werden, als den das Haus schützenden Mächten (Göttern und Manen) ihr Theil gegeben worden ist. In Folge des Cultus dieser Mächte wird der an sich für die Bereitung der leiblichen Nahrung dienende Heerd (focus) zum heiligen Altar (ara)[1]. Die Thätigkeit des Haushalters nimmt in sich ein priesterliches Element auf. Das Heerdfeuer (agni = ignis) erscheint als eine eigene göttliche Macht, welche die dargebrachte Speise zu den höheren Mächten trägt.

1) Die Erklärung von Curtius Nr. 568. Skt. âs (sitzen, sich aufhalten, wohnen), 3. Sing. âste, âsam (Gesäss) âsanam (sedes); gr. ἧμαι, ἧσται (sitze); lat. ânus, altlat. umbr. âsa, osk. aasa; neulat. ara ist zweifelhaft. — Im jüdischen Leben spielt der Heerd durchaus nicht dieselbe Rolle wie bei den Ariern. Hier ist der Altar nicht der Haus- (oder Gemeinde-)Heerd, sondern er wird zur Darbringung an Jehova eigends gebaut. I. Mos. 4, 3. 4; 22, 9 ‚baute Abraham daselbst einen Altar, und legte Holz darauf, und band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf das Holz‘; III. Mos. 1, 5 ‚und die Priester, Aarons Söhne, sollen das Blut herzubringen und auf dem Altar umhersprengen, der vor der Thür der Hütte des Stiftes ist‘.

1) Auf Grund der oben § 6 Nr. 3 bereits angegebenen altarischen gewöhnlichen Wohnungsweise in kleineren, regelmässig nur für Eine Familie Raum habenden Häusern hat sich den Ariern die Anschauung gebildet, dass mit jeder Hochzeit ein neues Haus und darin mit neuentzündetem Feuer eine neue Haushaltung begründet werde. Also in jeder Generation erneuert sich regelmässig der die einheitliche Familie darstellende Heerd. Im Genaueren aber zerlegen sich die Sūtras die Gesammtheit der Fälle, wie das heilige Hausfeuer entzündet werde, in zwei Hauptgesichtspunkte, zu denen dann noch die Möglichkeit einer dritten Art von Fällen tritt.

Die eigentliche Regel bildet die Entzündung des Hochzeitfeuers[2]). Diese Regel kommt auch dann zur Anwendung, wenn ein verheiratheter Mann im Laufe seiner Haushaltung Söhne aufgezogen hat, die alle mit der Mannbarkeit (bezw. Beendigung der Schülerzeit) bei Lebzeiten des Vaters wieder ihr eigenes Hauswesen begründen. Hier bleibt in der Aufeinanderfolge der Generationen immer dieselbe Form der Begründung der Haussacra durch das Hochzeitfeuer.

Solcher gewöhnlichen Art der Einrichtung eines eigenen Hauses stellt sich ein zweiter Fall gegenüber. Stirbt der Vater, ehe alle Haussöhne erwachsen sind, so übernimmt zunächst der älteste Sohn die Leitung des alten Hauswesens. Er führt damit die heiligen Feuer des Vaters fort. So bildet sich das für das altarische Recht so ungemein wichtige Sitzenbleiben in den ungetheilten Gütern. Aus dieser Gemeinschaft kann ein einzelner schon mannbarer Bruder ausscheiden, und die Uebrigen können nach besonderer Vereinbarung, selbst wenn auch sie schon in der Lage wären, sich einen eigenen Hausstand zu gründen, ferner in ungetheilten Gütern sitzen bleiben (die Reunion). Das Gewöhnliche aber ist, dass, wenn schliesslich der

2) Für alle Arier gilt, nachdem sie die Initiation und das Vedastudium absolvirt haben, ‚das Anzünden des heiligen Feuers‘, Ap. I 1, 1, 5, d. h. die Institution der Haushalterordnung. Gobh. III 4, 1—3 ‚Hat der Schüler den Veda ausstudirt . . . nehme er sich mit dessen (des Lehrers) Zustimmung ein Weib‘. — Dieser Satz ist nach Ausbildung des altindischen Erziehungssystemes an die Stelle der früheren Regel getreten, dass der Mannbargewordene gleich nach Erreichung des 16. Jahres und Vollziehung des Godanavidhi (Gobh. III 1, 1—9) heirathe; GIRG. S. 66 ff.

letzte Bruder heirathsfähig geworden ist, sie nun das vom ältesten Bruder bisher geleitete Hauswesen durch die Erbtheilung lösen, und damit jeder Bruder sein eigenes Feuer entzündet.

Es kann indess noch ein Nebenfall vorkommen. Wenn der Sohn aus der Lehrzeit als Ausstudirter [von einem am Schluss derselben genommenen Bade heisst er: der Gebadete, snātaka] heimkehrt, sei es, dass der Vater noch lebt oder nicht, so soll er freilich möglichst bald das Hochzeitfeuer entzünden. Aber dem können doch [vgl. Baudh. I 3, 5, 1 (Govinda)] Hindernisse entgegentreten, so dass er sich auch ohne Hochzeit sein eigenes Hausfeuer, indem er im väterlichen Hause nicht bleiben kann, entzünden muss.

So stehen also die drei Fälle der Neu-Entzündung nebeneinander: Hochzeit, Erbtheilung, Nichtheirathen des snātaka.

Weil der erste Punkt der Hauptpunkt ist, so wird er mehrfach in den Sūtras ganz allein genannt; Baudh. II 2, 4, 22. 23 ‚das (heilige Hochzeitfeuer) soll entzündet werden bei der Hochzeit [es geschieht dies mit drei Feuern]'; Vas. 8, 1—3 ‚Ein Schüler, der ein Haushalter werden will, soll frei von Aerger und Ueberhebung mit Erlaubniss seines Lehrers baden und zum Weibe ein junges Mädchen der eigenen Kaste nehmen, das weder zum selben Gotra gehört, noch denselben Pravara hat, das noch keinen Verkehr mit einem anderen Manne gehabt hat, das nicht innerhalb vier Graden von Mutters Seite und innerhalb sechs Graden von Vaters Seite verwandt ist. Lasst ihn das Hochzeitfeuer entzünden' [Er soll mit dem Heirathen nicht zu lange warten; Baudh. I 2, 3, 5 ‚so lange das Haar noch schwarz ist']; Ap. I 4, 13, 21 ‚nachdem der Schüler sich als Haushalter gesetzt hat, ist ihm durch den Veda geboten, die täglichen Riten zu vollziehen' [3]); 14, 1 ‚d. h. das Agnihotra [eine gewisse tägliche Oblation von geklärter Butter]'; G. 9, 1 ‚(er) soll baden, nachdem er das Gesetz über die Schülerschaft erfüllt hat, soll ein Weib nehmen, und, unter Erfüllung der Pflichten eines Haushalters', u. s. w.; Gobh. I 1, 7. 8 ‚Ist ein Schüler nach

3) In dieser Stelle scheint auch der nichtheirathende snātaka mitbegriffen.

Beendigung seines Studiums im Begriff das letzte Brennholz zuzulegen oder sich ein Weib zu nehmen'[4]).

In anderen Stellen der indischen Quellen wird die Feuerentzündung bei der Hochzeit mit der bei der Erbtheilung zusammen genannt, woneben denn auch bisweilen der Nebenfall des nichtheirathenden snātaka, sowie das (keine Neu-Entzündung in sich fassende) Fortführen des väterlichen Feuers durch den ältesten Bruder zur Erwähnung kommt; G. 5, 7 ‚das heilige Feuer muss entzündet werden bei seiner Heirath oder bei Theilung des Familiengutes'. Pār. I 2, 1. 2. 3. 5 ‚die Anlegung des häuslichen Feuers geschieht zur Zeit der Verheirathung, nach Einigen zur Zeit der Erbtheilung, nachdem er aus dem Hause eines Vaiçya, welcher viel Vieh besitzt, Feuer herbeigeholt . . . Einige sagen, es müsse' [um reines Feuer zu sein] ‚durch Reibhölzer erzeugtes Feuer sein'; Çāñkh. I 1 ‚Jetzt wollen wir die Kochopfer darstellen': [Fall Nr. 1] ‚wenn er (der Schüler) heimkehren will, entzünde er an dem Feuer, wo er (beim Lehrer) das letzte Holzscheit auflegt, (sein Hausfeuer)' [hierunter muss, da gleich nachher das Heirathen als zweiter Fall erwähnt wird, der nichtheirathende snātaka verstanden sein; vgl. auch die Gobhilastelle vor Not. 4[5])]; [Fall Nr. 2] ‚oder am Hochzeitfeuer'; [hier findet, wie wir sehen werden, die Herüberholung des Feuers vom Heerde des Brautvaters bei der in domum deductio statt[6])]; [Fall Nr. 3] ‚zur Zeit der Erbtheilung bei Einigen' [vgl. noch Y. I 97]; ‚oder nach dem Tode

4) Der Gedanke, dass regelmässig durch die Heirath der Hausstand gegründet werde, spricht sich auch noch in unseren römischen Quellen aus, fr 1 § 2 de agn. lib. 25, 3: Domum accipere debemus hospitium, si in civitate maneat, in villa vel in municipio: quod si non sit [Momms.], illic ubi larem matrimonio collocarint. Vgl. Kipp, Lit. Den. S. 55.

5) Die Unvollständigkeit der Stellung des nichtheirathenden snātaka tritt besonders darin hervor, dass er allerdings für Neu- und Vollmondsopfer ein heiliges Feuer zu halten hat, aber (da ein eigentlicher Haushalter zur Pflege des Heerdes beweibt sein muss) nicht selbst Speise kochen und davon opfern soll. Er hat von ungekochter erbettelter Speise zu leben und davon den Göttern und Manen zu opfern; Baudh. I 3, 5, 12. — Für den nicht gleich heirathenden snātaka giebt G. 9, 2—23 noch eine Reihe besonderer Vorschriften.

6) Dieser Hauptfall wird dadurch ausgezeichnet, dass vorzugsweise bei ihm Manche eine Neuerzeugung reinen Feuers forderten; Çāñkh. I 5 ‚bei der Hochzeit durch Reiben es erzeugend nach Einigen'.

des Hausherrn' [Fall Nr. 4] ‚der Aelteste selbst'. Çāṅkh. knüpft hier an die drei ersten Fälle, in denen eine sacrale Neuentzündung stattfindet, noch die Erwähnung der, nach der Unterbrechung der Todeswoche eintretenden, Fortführung des väterlichen Feuers und damit der ungetheilten väterlichen Hausgemeinschaft durch den ältesten Sohn [vgl. Gobh. I 1, 12: ‚oder auch es liegt im Todesfall des Familienhauptes das Werk dem ältesten Bruder ob'].

2) Indem die Entzündung des Hochzeitfeuers (oder: die Herüberführung desselben in das Feuer des neuen Hauses) immer als der Hauptfall der Begründung der Hestia gilt, so liegt darin zugleich noch ein anderer Gedanke. Die Frau erscheint selbstverständlich bei diesem ersten Acte, wie auch beim weiteren Hausgottesdienste, als assistirend und mitagirend [7]). Die Frau hat ein für allemal für die Hausopfer ihren eigenen Platz, Baudh. I 7, 15, 26. Sie muss, um zu der Assistenz befugt zu erscheinen, eine rechtsgültig erheirathete Gattin, nicht eine gekaufte Sklavin sein, Baudh. I 11, 21, 2: ‚es ist erklärt, dass eine Frau, die für Geld gekauft worden ist, keine Frau sei. Sie kann nicht (assistiren) bei den Göttern oder Manen gebrachten Opfern (s. u.). Kāçyapa hat festgestellt, dass sie eine Sklavin sei'. — Sie wird der ferneren Assistenz unwürdig durch Ehebruch mit einer verehrungswürdigen Person, Vas. 21, 9. Es kann überhaupt nur eine Arierin in dieser Gemeinschaft der Haussacra stehen, wie auch die Anzündung des heiligen Feuers nur einem (s. g. zwiegeborenen) Arier gestattet ist, Ap. I 1, 1, 5. Eine Nichtarierin nimmt man zur Wollustbefriedigung, aber durch eine solche kann der Hausgottesdienst nicht wirksam vollführt werden, Vi. 26, 4—6. Eine richtige

7) Gobh. I 9, 9 ‚bei den Kochopfern ist der Hausherr selbst Hotar'. Ap. II 1, 1, 1: ‚Nach der Hochzeit müssen die für den Haushalter und sein Weib vorgeschriebenen Riten ausgeführt werden [Haradatta states, that the use of the dual: gṛihamedhinoḥ indicates that husband and wife must perform the rites conjointly. M. 3, 67]. Gobh. I 3, 13—15 ‚In solcher Weise opfere er fürderhin im Hausfeuer oder lasse er opfern bis an sein Lebensende. Hierauf bezüglich citirt man auch: „es mag im Hausfeuer auch die Gattin das Abend- und Morgenopfer darbringen; denn die Gattin ist das Haus, und ein häusliches ist ja dieses Feuer"'; III 3, 30 ‚bei einer Unheil verkündenden Erscheinung haben Mann und Frau als die Häupter der Familie eine Sühnbusse zu leisten'.

Ehefrau nimmt der Arier zur Aufrechthaltung der Haussacra und zur Söhneerzielung behufs Fortführung des Geschlechtes. ‚Hat er eine zur Vollziehung der religiösen Pflichten geeignete und söhneversprechende Frau, so soll er keine zweite nehmen. Fehlen diese zwei Eigenschaften, so soll er eine andere nehmen, aber vor Entzündung des Agnihotra; denn durch Theilnahme an Entzündung eines Opferfeuers wird die Frau damit wie ein Priester, in einer durch eine andere Frau nicht ersetzbaren Weise, verbunden. Das Agnihotra dauert für die Lebzeit oder wenigstens das Haushaltersein'. Nach Vollziehung desselben kann er also [abgesehen von besonderen Verstossungsgründen] keine andere Hauptfrau nehmen. Stirbt aber die Hauptfrau, so muss er neu heirathen und neu die Feuer entzünden, Ap. II 5, 11, 12—14; vgl. M. 5, 167. 168; Y. 1, 89.

Diese durch die Ehe zwischen Mann und Weib hergestellte nicht bloss humani, sondern auch *divini iuris communicatio* ist bei den Ariern, auch nachdem sie als Italer und Griechen in den südeuropäischen Halbinseln sich niedergelassen haben, ein Hauptfundament ihrer Rechtsanschauung geblieben [8]). Freilich müssen wir von dem sacralen Ausbau, den ein Rechtsgedanke bei den Indern gefunden hat, für Griechen und Italiker immer ein gut Theil kürzen. Aber dabei bleiben doch die Grundgedanken selbst unverkennbar dieselben. Um für die altarischen Zeiten das Wesen der Ehe richtig zu verstehen, muss man sich zunächst von unseren modernen Auffassungen ganz fern halten. Die Ehe gilt nicht als ein auf dem consensus von Mann und Weib ruhendes Verhältniss. Sie ist die durch die Geschlechterorganisation gebotene Institution zur Erzeugung legitimer Kinder, insbesondere Söhne (uxorem se duxisse *libe-*

8) Fr. 1 de ritu nupt. 23. 2: nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, *divini* et humani *iuris communicatio*. § 1 J de patr. pot. 1, 9: nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam vitae consuetudinem continens. Weil man die Ehefrau zur legitimen Sohnerzielung (liberorum quaerendorum causa) nimmt, so heisst *diese* coniunctio maris et feminae das *matrimonium*. Ebenso bei den Griechen. Die Hetäre hat man um der Wollust willen (τὰς μὲν ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν), das Kebsweib um der Pflege willen (τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος), die Gattin *zur Erzielung legitimer Kinder und zur treuen Bewachung seines Guts* (τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν). H.-Bl. § 29 (S. 253 N. 3).

rorum quaerendorum causa; ἐπὶ παίδων γνησίων σπόρῳ oder ἀρότῳ, H.-Bl. § 30 Not. 3). Der Wille der Frau kommt für die Eheeingehung rechtlich wesentlich nicht in Betracht. Ist sie aber rechtmässig geheirathet worden, so hat sie vollen Anspruch auf die hohe Ehrenstellung der zur ungetheilten Lebensgemeinschaft (individua vitae consuetudo) berechtigten Hausgenossin. Diesen Rechtsgedanken vermag sich jene alte Zeit noch nicht als einen weltlich-bürgerlichen zu gestalten. So wie sie alles Hohe deificirt, so giebt sie auch gern dem Juristischen eine sacrale Form. Aus dem sacralen Kleide müssen wir immer erst den eigentlich zum Grunde liegenden Gedanken enthüllen, um ihn, als den später des sacralen Elementes ganz oder fast ganz entkleideten, in seiner historischen Identität verfolgen zu können. Da überhaupt der alte Haushalterbegriff in sacralem Kleide auftrat, d. h. als eine durch gehörigen Hauscultus von den höheren Mächten geschützte potestas, so musste auch die Rechtsstellung der Frau in der Gestalt der Mitpriesterschaft bei den Haussacra auftreten.

In dieser Mitpriesterschaft steht die Frau sogar dem eigentlichen Priester voraus; Baudh. I 7, 15, 10: ‚der Opferer und sein Weib stehen näher (zum Opfer) als die Priester; sie sollen rein mit reinem Feuer opfern‘; I 6, 13, 1. 2. 5: ‚die Götter erfreuen sich (nur) an reinem Opfer, denn die Götter verlangen nach Reinheit und sind (selbst) rein. Der Opferer und sein Weib, so gut wie der officiirende Priester, sollen Kleider anziehen, die gewaschen worden, im Winde getrocknet und in keiner schlechten Verfassung sind‘. Aber auch das Feuer muss rein sein, und zwar kann, im Gegensatz zu dem durch täglichen Gebrauch unrein gewordenen, reines Feuer immer wieder durch die Araṇis (die Reibhölzer) hergestellt werden; Baudh. II 10, 17, 25[9]). Immer aber wird der Gedanke festgehalten, dass

9) Im Uebrigen enthält die Frage vom Herübertragen des (insbesondere: reinen) Feuers vielfache Schwierigkeiten, auf die ich hier nicht eingehe. Ebenso ist dunkel, wie man das Feuer (etwa durch Halten der Kohlen in glühender Asche) lange Zeit aufbewahrte. Man muss es darin zu grosser Geschicklichkeit gebracht haben. — Gobh. I 1, 15—17 ‚Man lege aber das Feuer an, nachdem man es aus dem Hause oder von der Bratpfanne eines Vaiçya geholt, oder auch aus der Wohnung eines Vielopfernden, sei derselbe ein priesterlicher, ein königlicher oder ein bürgerlicher Oder auch anderes durch Reibung gewonnenes lege man an‘.

der Hausaltar, auf dem den höheren Mächten geopfert wird, der Heerd für die tägliche Speisebereitung sei. Das Hausopfer erscheint als eine durch Agni zu den Göttern zu bringende Vorabgabe von derjenigen Speise, die der Haushalter mit seinem Weibe zu essen gedenkt; Ap. II 2, 3, 12: ‚Die Brandoblationen und Balidarbringungen (s. darüber u.), gemacht mit der Speise, welche der Ehemann mit seinem Weibe essen werden, bringen als Belohnung Glück und Genuss des Himmels‘. Diese Darbringungen sind mit den vorgeschriebenen ritualen Formeln zu verbinden, sonst helfen sie nichts. Alle die allmälig zu monströser Fülle angewachsenen indischen Formeln zu erlernen, war eine schwere Aufgabe für Mann und Weib, wesshalb sie bei schwierigeren Proceduren auch Priester herzuzogen, Ap. II 6, 15, 12. 13. Doch mussten zunächst sie selbst das Wichtigste erlernt haben, und da die Eheeingehung als der reguläre Zeitpunkt für die Gründung des auf Fortpflanzung des Geschlechts gerichteten Hausstandes gilt, so war [sehr verschieden von unseren modernen die Ehe beginnenden leichtsinnigen „Flitterwochen“] in jenen altarischen Zeiten der Anfang der Ehe eine saure Zeit, in der das junge Paar, unter Enthaltung vom Beischlaf, die Opferformeln zu erlernen hatte; Ap. II 2, 3, 13: ‚während des Lernens der heiligen Formeln, welche bei den Brandoblationen und Balidarbringungen zu recitiren sind [oder: nachdem er die Formeln zum ersten Male gebraucht hat], soll der Haushalter auf dem Boden schlafen, der ehelichen Beiwohnung sich enthalten, sowie des Essens von Reizmitteln und Salz, zwölf Tage lang‘ [10]). Auch sogar am Jahrestage der Hochzeit kehrt, wenngleich derselbe durch Fest-

10) Der gewöhnliche kleinere Zeitraum der Enthaltung ist drei Tage; Pār. I 18, 21; Çāñkh. 1, 17 ‚eine dreitägige Frist sollen sie Enthaltsamkeit üben, am Boden schlafen, Mus mit saurer Milch bereitet zusammen geniessen‘ . . . ‚Abends und Morgens das hochzeitliche Feuer umwandeln; mit den Worten . . . „Agni und Indra mögen einen Mann in mir erwachsen lassen, svāhā“ so (bringt sie) die erste Darbringung, wenn sie nach einer Leibesfrucht verlangt. Zehn Tage lang ist Verreisen untersagt‘ [d. h. von da an, wo die eheliche Beiwohnung offen steht, soll der Mann jedenfalls während der nächsten zehn Tage seine junge Frau nicht schon wieder allein lassen]. — Mit der indischen dreitägigen Frist mögen die griechischen ἐπαύλια (H.-Bl. S. 266 N. 3) zusammenhängen. — Nach Gobh. II 3 wird die dreitägige Frist der Enthaltung in einem angemessenen Brahmanenhause zugebracht.

speise gefeiert wird, eine kurze Carenzzeit wieder; Ap. II 1, 1, 7—9: ‚am Jahrestage seines Hochzeittages mag er seine Lieblingsspeise essen; in der Nacht dieses Tages sollen sie auf dem Grunde schlafen und die eheliche Beiwohnung vermeiden'.

11. (Fortsetzung. — Die Entzündung des Hausfeuers). — 3) Der sacrale Heerddienst im Hause muss [abgesehen von unreinen Zwischenzeiten] in strenger Continuität geübt, das Feuer der Hestia muss ununterbrochen bewahrt werden. Es ist dies derselbe Satz, der noch bei den Römern in dem Spruche hervortritt: sacra (privata) perpetua sunto[1]). Er hat auch im öffentlichen Vestadienst zum Pflegen des immer brennenden Gemeindefeuers geführt[2]). Täglich nahen, das ist der altarische Gedanke, die Götter dem Hausheerde. Täglich also muss der Pfleger des Feuers in der Lage sein, ihnen durch den Speisebringer Agni die schuldige Gabe zu gewähren; Çāñkh. II 17: ‚die Hausgötter nahen sich Tag für Tag dem Hausvater, um ihr Theil zu empfangen; . . . wenn er verreist ist, übe er nicht

1) Cic. de leg. II 9, 22: sacra privata perpetua manento. deorum manium iura sancta sunto.

2) Cic. de leg. II 8, 20: virginesque vestales in urbe custodiunto ignem foci publici sempiternum. H. Jordan, Der Tempel der Vesta, Berlin 1886, S. 79: „Die doppelte Gestalt der Vesta des Hauses und der Vesta des Staats . . Göttin des Heerdes . . ein aus der alten Heimath mitgebrachtes. Zwar eine Göttin des Namens Vesta scheint den alten Indern fremd zu sein . . Es hat in Rom alte Vorschriften darüber gegeben, unter welchen Bedingungen das Heerdfeuer eines Hauses in ein anderes übertragen werden durfte, denn unter den Ceremonialvorschriften für das Leben des Flamen des höchsten Jupiter findet sich das Verbot, von seinem Hausheerde Feuer zu anderen als zu Opferzwecken zu holen (Gell. 10, 15, 7 aus Varro; Fest. Ausz. 106). Der gleichen Vorschrift sind die Vestalinnen unterworfen: aus ihrem Hause, dem atrium Vestae, tragen sie am Anfange des Jahres das Feuer, entzündet . . am eigenen Heerd, in den Tempel der Göttin, die aedes Vestae, hier aber haben sie es beständig zu unterhalten wie im Hause, nur dass diese Unterhaltung unter den Augen der Göttin zu einer gottesdienstlichen Pflicht wird . . . Noch mehr: es hat sich eine uralte Doppelsitte, das Feuer von Heerd zu Heerd zu übertragen und es durch Reiben neu zu erzeugen, auch im Vestadienst erhalten . . wenn das Feuer durch ihre Unachtsamkeit erlosch . . . mussten sie es in der uralten Weise des Anreibens wieder gewinnen". (Vgl. § 10 bei Not 9).

Fasten [d. h. etwaige Gelübde braucht er nicht auswärts zu halten, sondern der zurückbleibende Pfleger des Hausfeuers setzt sie fort], die Gattin hält das Gelübde aufrecht (Gobh. I 6, 8. 9); der Sohn, der Bruder, die Gattin oder sein Schüler bringe mittlerweile das Spendeopfer dar. Die aber das Allgötteropfer spät und früh vollbringen, die werden an Besitz und Alter, an Ruhm und Nachkommen gedeihen'. Der Hausherr gewinnt glückliche Dorfwohnung dadurch, dass er alle Pflichten gegen die Götter unausgesetzt erfüllt, Çāṅkh. III 2, 3. ,Er spricht: „Was ich bei dieser Handlung zu viel gethan, oder was ich hier zu wenig gethan, das möge mir Agni, der Opferförderer, der kundige, Alles wohlgeopfert, wohl dargebracht machen", Açv. I 10, 23. ,Von der Handergreifung an [d. h. vom Eheschluss an] besorge er das Hausfeuer, er selbst, die Frau oder der Sohn, die Tochter oder der Schüler; es sei beständig gepflegt', Açv. I 9, 1. 2.

Die Gattin ist die eigentliche Mitbesorgerin des Opferfeuers. Sie hat die Sacra, und die damit nothwendig verbundene Vermögensdisposition, nicht selbständig, sondern nur in Folge ihrer Verbindung mit dem Manne; Vi. 25, 15. 16: ,für die Frauen giebt es kein Opfer, keine religiöse Handlung und kein Fasten getrennt von ihren Männern; wenn eine Frau bei Lebzeiten ihres Mannes ein Fastengelübde auf sich nimmt, so raubt sie ihrem Manne das Leben und kommt in die Hölle'; G. 18, 1: ,eine Frau ist nicht unabhängig in Beziehung auf die Erfüllung des heiligen Gesetzes' [d. h. sie kann Çrauta- und Gṛihya-Opfer, Gelübde und religiöse Ceremonien nur mit Erlaubniss ihres Mannes vollziehen]. Regelmässig soll der Haushalter ein Weib von gleicher Kaste nehmen, jünger und von einem Manne unberührt, G. 4, 1; hat er eine Frau von gleicher Kaste, so lasse er durch keine andere eine heilige Handlung vollziehen; hat er mehrere gleicher Kaste, so vollzieht sie die älteste, Y. 1, 88; ,wenn der Gatte die Gattin, welche die Pflichten der Kaste vollzog, im Feuer verbrannt hat [d. h. wenn er der pflichtgetreuen Frau pflichtgetreu die Todtenehren erwiesen hat], nehme er der Vorschrift gemäss eine andere Frau und anderes Feuer ohne zu zögern', Y. 1, 89[3]); wenn die geschändete

3) Die Missbilligung des ἀγαμίου und ὀψιγαμίου, wie sie ja bekannt-

Frau die gehörige Busse gethan hat, so ist sie wieder rein, und tritt zurück in die Ausübung ihrer sacralen Functionen; [for the connexion of husband and wife takes place through the law] Ap. II 10, 27, 1. Andere Frauen des Hausstandes (ausser der rechten Gattin), sowie nichtinitiirte (noch nicht in die Lehre getretene) Kinder dürfen keine Brandoblationen darbringen, Ap. II 6, 15, 18. 19.

Neben der Gattin können auch Kinder und Schüler dem Haushalter im Hauscultus helfen und ihn vertreten; Baudh. I 2, 3, 19 ‚lasst ihn täglich Brennholz aus dem Walde holen und es im heiligen Feuer anlegen'; I 2, 4, 4. 5 ‚ein Schüler, welcher eine Nacht hinbringt, ohne ein Stück vom heiligen Brennholz anzulegen, schneidet sie von der Länge seines Lebens ab'. Vas. 7, 5. 6 ‚im Fall der Lehrer stirbt, soll er das heilige Feuer bedienen, denn es ist im Veda erklärt „das Feuer ist dein Leben".

Geht der Haushalter auf Reisen, und hat er etwa zu Haus keine geeignete Vertretung, so hat auch dafür die sacrale Theorie Vorsorge getroffen, um die Perpetuität der Sacra aufrecht zu erhalten (das samārohanam); Çāṅkh. 5, 1 ‚wenn er verreisen will, lässt er in sich selbst oder in die beiden Reibhölzer oder in ein Holzscheit das Feuer eingehen je einmal (mit dem Spruch): „komm geh in meinen Athem ein", je zweimal schweigend; oder mit „dies ist dein Mutterschooss" wärmt er die beiden Reibhölzer oder das Scheit. Das (Wiederheraus-) Reiben (geschieht) vor Sonnenuntergang und zur Zeit der Allgötterspende. Nachdem er auf einem bestrichenen, aufgeschütteten, besprengten Platz ein weltliches [laukika, der profanen

lich noch in älterer griechischer Zeit hervortritt (GIRG. S. 29), hat nicht bloss den realen Grund, der in der Periode der Geschlechterorganisation Alles überwiegt, dass man verpflichtet ist für Fortpflanzung des Geschlechts zu sorgen, sondern auch den sacralen Grund (der also selbst dann gilt, wenn man schon Söhne genug hat), dass man eine Mitgenossin zur Pflege der Haussacra haben muss. Dem entsprechend treten auch diese beiden Gesichtspunkte, für den Fall, dass man keine leiblichen Kinder haben konnte, bei der Adoption hervor; s. u. § 16 Not. 1. — [Vgl. auch Tschang Ki Tong, China und die Chinesen (1885) S. 40. 41: „Es heisst in Europa: Jeder dienstfähige Mann muss Soldat werden. Die Formel könnte bei uns ebenso lauten, man brauchte nur statt ‚Soldat' ‚Ehemann' zu sagen. Die Ehelosigkeit wird allen Ernstes als ein Laster betrachtet, und es bedarf ganz bestimmter Gründe, um sie zu entschuldigen".]

Welt angehöriges] Feuer hingeschafft, lässt er (das heilige Feuer) wieder herauskommen mit: „komme heraus“.

Wer die Pflicht der Feuerbewahrung verletzt, ist sündhaft. Lässt er aus Nachlässigkeit das Feuer verlöschen, so muss er Sühnespenden darbringen, Çāñkh. 5, 1. Ist er aber ein vīrahan d. h. löscht er selbst die heiligen Feuer aus, so ist er ein Zerstörer seiner Nachkommenschaft d. h. er wird in Folge dessen ohne Nachkommenschaft bleiben, Vas. 1, 18. Wer das heilige Feuer nicht bewahrt, wird gleich den Çūdras, Vas. 3, 1. 2, und muss Busse thun, Vas. 21, 27. Man soll von Dem, der die heiligen Feuer verlässt, keine Speise nehmen, Ap. I 6, 18, 32; mit dem Zerstörer des heiligen Feuers darf man nicht zusammen speisen, G. 15, 16; das Verlassen des heiligen Feuers gilt wie das Verlassen von Vater, Mutter, Sohn oder Weib, Vi. 37, 6.

Indem die Pflege des Hausfeuers als die Vorbedingung erscheint, um unter dem Schutz der Götter und Manen den eigentlichen Zweck der Haushaltsgründung, die Erzielung von Söhnen, zu gewinnen, so muss es dem Altarier als ein furchtbares Schicksal gelten, wenn Einer so verarmt, dass er nicht mehr im Stande ist, den Hausstand aufrecht zu erhalten, und demnach das Hausfeuer aufgiebt, um fortan als Kathenmann zu leben, Baudh. III 1, 13—15; 2, 17. Aber gerade weil der Altarier so zäh an seinem Hausfeuer hing, so erscheint es als eins der schwersterklärbaren Probleme, wie gerade bei den Indern sich die Lehre entwickeln konnte, man müsse Allem, was die Welt Liebes (aber auch Böses) bietet, entsagen und als Ascet ohne eigenes Hausfeuer leben, Baudh. II 10, 18, 22 ‚ein Ascet soll kein Feuer halten, kein Haus, kein Heim, und keinen Beschützer haben‘.

Ist hiernach die Perpetuität der Haussacra eine Hauptvorschrift der altarischen sacralen Ordnung, so ist es kein Widerspruch gegen dieselbe, dass im natürlichen Laufe der Dinge durch den Tod des Haushalters eine Unterbrechung des Hauscultus eintritt. Dem Haushalter müssen die Todtenehren, die Nomizomena, prästirt werden. Von diesen ist später in anderem Zusammenhang weitläufiger zu handeln. Hier zunächst erst Folgendes. Das Haus wird unrein, drei bezw. zehn Nächte lang, Pār. 3, 10, 29. 30. Drei Nächte lang darf gar kein Ge-

schäft verrichtet und auf dem Heerde nicht gekocht werden, wesshalb die Hausgenossen von gekaufter oder geschenkter Speise zu leben haben, Pār. 3, 10, 25. 26. Wenn die Bestattungsfeierlichkeiten zu Ende sind, so geht das gewöhnliche Leben wieder an. Ist aber eine Person, die das heilige Feuer entzündet hat (d. h. ein Haushalter) auf der Reise gestorben [von Transportiren der Leiche ist natürlich damals nicht die Rede], so bedarf man eines sichtbaren Abschlusses der Bestattungsfeierlichkeiten. Zu dem Ende wird eine Puppe angefertigt [auch bei Griechen und Römern kommt noch die Repräsentation durch Puppen vor, GIRG. S. 271 ff.]; Vas. 4, 36 ‚so sollen seine Sapiṇḍas (durch Verbrennung der Puppe) seine Obsequien feiern und (zehn Tage lang) unrein bleiben, als wenn sie wirklich seine Leiche verbrannt hätten‘.

4) Die Pflege des Hausfeuers ist das Band, welches alle zum Hause Gehörigen zu einer s a c r a l g e w e i h t e n E i n h e i t zusammenschliesst. Indem der Haushalter und sein Weib die eigentlichen Pfleger des Hausfeuers sind, so ergiebt sich daraus für die in diesem Hausstande erwachsenden Kinder (und weiter für alle anderen im Schutze dieses Hauses Lebenden), dass sie den Hausvater und die Hausmutter, welche durch die Pflege der Sacra dem Hause den Götterschutz verschaffen (sich geistliches Verdienst erwerben), als verehrungswürdige Personen zu behandeln haben. Verehrungswürdige Person heisst g u r u [sprachlich identisch mit g r a v i s (persona)]. Vater und Mutter sind atigurus, woran sich als Nächster der Lehrer, der geistliche Vater, anschliesst; Vi. 31, 1—4 ‚ein Mann hat drei atigurus [speciell verehrungswürdige Obere], seinen Vater, seine Mutter und seinen geistlichen Lehrer; ihnen muss er immerfort Gehorsam leisten, und was sie sagen, das muss er thun‘. An diese fügen sich dann noch andere gurus, namentlich die Onkels, und zwar ganz eigenthümlich noch hervorgehoben der mütterliche Onkel (avunculus: der kleine Grossvater)[4]. Indem

4) Baudh. 1 2, 3, 45 ‚officiirende Priester, der Schwiegervater, väterliche und mütterliche Onkels, auch wenn sie jünger sind als (man selbst, müssen g e e h r t werden durch) Aufstehen und Angeredetwerden‘; II 3, 6, 36 . . ‚ein Bräutigam, ein mütterlicher Onkel, ein Schwiegervater und ein officiirender Priester sind in den Smṛitis erwähnt als würdig der Honigmischung an bestimmten Zeiten und Gelegenheiten‘ — Dass diese E h r f u r c h t e r w e i s u n g gegen

Vater und Mutter die eigentliche Gurustellung einnehmen, so hat sich daraus ein höchst wichtiger Begriff entwickelt. Wer mit einem Anderen durch eine dieser beiden verehrungswürdigen Personen verbunden ist, der steht damit zu dem Anderen in einer eigenartigen Verwandtschaftsbeziehung. Die Verwandtschaftsberechnung *πρὸς πατρός* und *πρὸς μητρός*, die eine so grosse Bedeutung im griechischen Rechte hat (GIRG. S. 82. 83), ist eine altarische. Sie geht nicht weiter hinauf, so dass auch noch wieder von einer besonderen Verwandtschaft πρὸς πάππου und πρὸς πάππας die Rede wäre. Man würde sich ferner ganz das richtige Verständniss derselben verschliessen, wenn man die πρὸς πατρός als die agnatische, die πρὸς μητρός als die cognatische Verwandtschaft bezeichnen wollte. Auch die πρὸς πατρός ist cognatisch gemeint; sie hat an sich mit väterlicher Gewalt nichts zu thun. Beide aber, πρὸς πατρός wie πρὸς μητρός, erklären sich nicht lediglich aus der Blutsgemeinschaft, sondern sie sind das Product der Combination zweier Elemente: sie bezeichnen das *cognatische* Verbundensein durch die zwei *nächststehenden* (in Folge der Haussacra als atigurus erscheinenden) Ascendenten. Wo Beide in Betracht kommen, geht selbstverständlich, da in der Vorstandschaft des Hauswesens der Haushalter seinem Weibe voransteht, die Verbindung πρὸς πατρός der πρὸς μητρός vor. So heisst es in Be-

---

den mütterlichen Onkel ein besonderer Ausfluss des s. g. „Mutterrechts" wäre, ist nicht erfindlich. Auch in der bekannten Stelle von Tacitus Germ 20: sororum filiis idem apud avunculum qui ad patrem *honor*. Quidam sanctiorem arctioremque hunc *nexum sanguinis* arbitrantur, liegt dafür keinerlei Hinweis vor. Die Arier haben von jeher das Blutband zur Mutter, als der Schwächeren, mit besonderer Zärtlichkeit und Ehrfurcht umgeben und an diesem Ehrfurchtsverhältniss auch den Mutterbruder theilnehmen lassen; Vas. 13, 48: ‚der Lehrer (ācārya) ist zehnmal *verehrungswürdiger* als der Unterlehrer (upādhyāya), der Vater hundertmal mehr als der Lehrer, *die Mutter tausendmal mehr als der Vater*'; Ap. I 10, 28, 9: ‚Eine Mutter thut Vieles für ihren Sohn, *desshalb muss er ihr fortwährend dienen, auch wenn sie gefallen* [aus der Kaste gestossen] ist'. — Vgl. auch die Stelle bei Bachofen Ant. Br. I 19: ‚eines Guru (geistlichen Lehrers) Wort bindet, sagt man, gleich einem Gesetz; *der trefflichste Guru aber*, tugendreichster aller Menschen, welche die Pflicht kennen, *ist eine Mutter*; sie hat gesprochen, ihr Wort soll man wie ein Almosen verzehren, das ist *die höchste aller Pflichten*'.

treff des tarpanam Opfers: Çāñkh. 4, 10: ‚der Stamm des Vaters möge speisen, der Stamm der Mutter möge speisen‘[5]); so haben nach G. 15, 13 ‚beim Nichtvorhandensein von Söhnen (des Verstorbenen), seine Sapiṇḍas, dann die Sapiṇḍas seiner Mutter die Todtenoblationen darzubringen‘. Demgemäss ordnet sich denn auch das Erbrecht, worauf ich aber hier nicht genauer einzugehen habe. Ich begnüge mich einstweilen mit der Wiedergabe von Vishṇu's und seines Commentators Darstellung 17, 4 ff.: ‚Das Vermögen eines Mannes, der *ohne männliche Descendenz* stirbt, fällt ... an seinen Bruder [on failure of brothers the sister inherits, Nand.], wenn der nicht da ist, an seines Bruders Sohn [on failure of a brothers son the sisters son inherits, Nand.), wenn der nicht da ist, an die Bandhu genannten Verwandten [Bandhu means Sapiṇḍa (allied by funeral oblations). The inheritance goes first to *the Sapiṇḍas of the fathers side* in the following order: (the brothers son) the brothers grandson; the grandfather, his son, grandson and greatgrandson; the greatgrandfather, his son, grandson and greatgrandson. *Then follow the mothers Sapiṇḍas in the same order*, Nand.]. Wenn die nicht da sind, die Sa-

5) Baudh. II 5, 10, 1: ‚Om, ich sättige die Väter, svadhā, Verehrung, die Grossväter, die Urgrossväter; die Mütter, die Grossmütter, die Urgrossmütter‘. Vgl. unt. § 32 Not. 8. — Diese altarische Auffassung, dass über den Kindern *Vater und Mutter auf gleicher Stufe stehen*, wobei aber dem Vater das entscheidende Wort, der Mutter Anspruch auf grössere Zärtlichkeit zusteht, — findet ihren unzweideutigen Ausdruck in dem unten § 29 darzustellenden indogräcoitalischen *zweiten Religionsgebot*: „Du sollst die Eltern ehren“. Ich bedarf eines kurzen Wortes zur Bezeichnung dieser Rechtsordnung und werde sie das „*Parentalrecht*“ nennen. Dasselbe ist gleich weit entfernt von dem einseitigen Standpunkte des „Mutterrechts“, wie es sich bei manchen Völkern findet (§ 9 Not. 2), und andererseits des zum Patriarchenthum führenden Ueberwiegens der Vaterstellung, wie es namentlich Völker kennen, die aus Zeitehen und Verbindungen mit Sklavinnen legitime Kinder ableiten. Es ist überhaupt keine richtige Entgegenstellung, wenn man dem Matriarchat gegenüber immer nur den Patriarchat hervorhebt, dagegen das gerade dem arischen Stamm eigene Parentalrecht unerwähnt lässt. Und es ist keine richtige Charakterisirung des den altarischen Rechtsgedanken ausbauenden indischen Brahmanenthums, wenn man ihm eine einseitige Paternitätslehre unterschiebt; [Bachofen, Ant. Br. I 221: „Das arische Priesterthum ist für sich selbst dem *Paternitätsprincip* des ehelichen Vereins und der Succession in grader Linie treu ergeben“.]

kulya genannten Verwandten [Sakulya means distant kinsmen . . .] [6]).

5) Die unter dem Haushalter, mit Beihülfe seines Weibes, stehende *κοινωνία* von allem zum Hause Gehörigen ist eine durch sacral-sittlich-materielle Elemente zusammengehaltene Einheit.

Das sacrale Element spricht sich vorzugsweise in dem Satze aus: die Hauskoinonie ist eine aquae et ignis communio [7]). Mit der Speisung des Hausfeuers durch Brennholz auf dem Heerde, neben welchem die zum Kochen wie zum Opfern unentbehrliche Wassertonne steht, — sind die Grundelemente des Hauscultus bezeichnet [8]). Desshalb soll man da wohnen, wo Holz und Wasser reichlich vorhanden ist, Baudh. II 3, 6, 31, desshalb soll auch der nicht gleich heirathende snātaka einen mit Wasser gefüllten Topf führen und ein heiliges Feuer halten, Baudh. I 3, 5, 4. 6—10; desshalb gestaltet sich die Ceremonie der Ausstossung zu dem Acte des Zerbrechens des Wassergefässes, G. 20, 1 ff.; Vas. 15, 11 ff.

Das sittliche Element spricht sich in Folgendem aus: dem Haushalter liegt ob die Sorge für Heiligung der Schwelle und Abhaltung der Unholde, Ap. II 2, 3, 22. 23; die Sorge für richtige Erfüllung der Pflichten (des Dharma) und Verhütung ihrer Uebertretung (des Adharma), Ap. II 2, 3, 20; Vermeidung von Gemeinheit, Herzenshärtigkeit, Treulosigkeit, Baudh. II 2, 4, 25. Ganz besonders wird, da ja das Bettelsystem ein Stück der ganzen socialen Organisation geworden war, dem Haushalter die Pflicht der Freigebigkeit aufgelegt, Baudh. II 2, 4, 26: „Du bist die Tochter von Einem, der (Andere) preiset, der bettelt und (Gaben) empfängt, aber ich bin das Kind von

---

6) Die Sakulyae umfassen also die jenseit der Sapiṇḍagrenze Stehenden, zunächst die Samānodakas (§ 7 Nr. 4) und dann die noch entfernteren Sagotras Nicht stehen (nach Kohler, Krit. V. S. IV S. 12) die Sakulyas vor den erst als „dritte Reihe“ angenommenen Samānodakas. — Vgl. über das dem indischen gleichartige griechische Erbrecht GIRG. S 82 ff.

7) Auch nach römischer Auffassung waren: „aqua et ignis Symbole der Lebensgemeinschaft“; Karlowa, Röm. Ehe S. 11 Not. 23 (vgl. unten § 24).

8) Vorschriften über das Feueranlegen zu Brandoblationen; die Wassergefässe im Hause dürfen nie leer sein; das ist die vom Haushalter und seinem Weibe persönlich zu beobachtende Pflicht; Ap. II 1, 1, 13—15.

Einem, der gepriesen wird, der Gaben giebt und sie nicht annimmt"[9]).

Endlich die materielle Pflicht ist die Sorge für die leibliche Subsistenz der Hausangehörigen. Also er soll streben, Vermögen zu sammeln, um seine Hausgenossen zu nähren und zu kleiden. Die Frauen, die heranwachsenden Kinder, die kranken Angehörigen, die unverheirathet gebliebenen Töchter, das Gesinde und die Sklaven, endlich die Thiere, sie alle fordern vom Haushalter Speisung. Das Kochen bloss fürs eigene Gedeihen ist ein Verbrechen, Vi. 37, 27. ‚Nachdem die Brahmanen (die Kschatriyas, die als Gäste gekommen sind), die Verwandten und Freunde, (die Eltern und Anderen) die er zu ernähren verpflichtet ist, (und die Diener) ihre Mahlzeit gemacht haben, lasst Mann und Weib selbst den Rest essen. Nachdem er Ehre erwiesen hat den Göttern, den Manen, den Menschen, denen, die er zu ernähren verpflichtet ist, und den Haushaltsgottheiten [für welche die Balidarbringungen sind, s. u.] sowie den Hunden, Krähen u. s. w., lasst einen Haushalter sich erfreuen an dem, was übrig geblieben ist. Wer Speise nur für sich selbst kocht, isst nichts als Sünde; denn das allein gilt als für den Tugendhaften geeignete Speise, was übrig ist, nachdem die (herkömmlichen) Oblationen dargebracht sind', Vi. 67, 41—43.

Die Erfüllung dieser Haushalterpflichten ist demnach nicht ohne Besitz möglich. Des Haushalters einheitliche Leitung soll diesen Besitz in vernünftiger Weise zum Wohle des Ganzen gebrauchen. Es soll die für die Koinonie bereitete Speise nicht mit Stimulantien oder Schlechtem gemischt sein, Ap. II 6, 15, 15—17; es sollen keine verbotenen Gegenstände gegessen werden, Vi. 51, 37. Die Speise ist mit einem ehrenden Spruche darzubieten, Vi. 3, 69—71. In Folge der individua vitae consuetudo sind der Haushalter und sein Weib von der Hochzeit an zu den religiösen Ceremonien vereinigt. Beide also zusammen haben zum Erwerbe sowohl des religiösen Verdienstes wie

9) Als die sittlichen Feinde des Haushalters werden folgende angegeben, Vi. 33, 1—3: ‚der Mensch hat drei höchst gefährliche Feinde, Fleischeslust, Zorn und Gier. Sie sind vorzugsweise der Ordnung der Haushalter gefährlich, weil diese (Häuser, Weiber und anderes) Vermögen haben Ein Mann, von diesen (drei Feinden) beherrscht, begeht Verbrechen'.

des Vermögens mitzuwirken, Ap. II 6, 14, 16—17: ‚no division takes place between husband and wife; for, from the time of marriage, they are united in religious ceremonies; likewise also as regards the rewards for works by which spiritual merit is acquired, and the acquisition of property.‘ In Folge dieser ungetheilten Lebensgemeinschaft haben Mann und Frau, wenn sie beide gegenwärtig sind, vereinigte Dispositionsmacht über das Vermögen. Der Mann trifft die Verfügung, aber es wird angenommen, dass eine gute Ehefrau factisch auf die Entschlüsse des Mannes eingewirkt haben wird; Ap. II 11, 28, 3: ‚Beide, Mann und Weib, haben Macht über ihr gemeinsames Vermögen‘ [das ist keine Gütergemeinschaft, sondern die Frau ist ursprünglich vermögenslos, dem Mann gehört an sich Alles, aber es steht unter der ungetheilt geführten Disposition Beider]. Sind Beide nicht zusammen, so kann allerdings der Mann allein verfügen, nicht aber die Frau; Haradatta zu Ap. II 11, 28, 3: ‚though this is so, still the wife cannot spend (money) without the permission of the husband, but the husband can do (so without the consent of his wife).‘ Da aber doch die Dispositionen um des Wohles der Koinonie willen geschehen sollen, so tritt schon der Rechtsgedanke auf, dass die Frau nothwendige Ausgaben für das Hauswesen auch in Abwesenheit ihres Mannes machen dürfe; Ap. II 6, 14, 18: ‚sie erklären, dass es kein Diebstahl ist, wenn eine Frau gelegentlich einer Nothwendigkeit Geld ausgiebt in Abwesenheit ihres Mannes‘. ‚Wenn aber Beide zusammen es erlauben, so können auch Andere, für ihr Bestes (in dieser und jener Welt, sogar) durch Geldausgaben handeln‘, Ap. II 11, 29, 4. Handelt es sich aber um Schuldcontrahirung, so gilt der Satz, Vi. 6, 38. 39: ‚dass (eine Schuld, deren Zahlung im Voraus) zugesagt ist, vom Haushalter bezahlt werden muss, ebenso wie eine Schuld, welche von irgend Einem für das Familienwohl contrahirt ist‘.

12. (Fortbildung des Hestiabegriffs). — Die in vorstehenden zwei §§ gegebene Darstellung von der Entzündung und Pflege des Hausfeuers ist geeignet, von vorn herein als Wegweiser zu dienen, wie wir die so reichlich fliessenden indischen

Quellen der Sûtraperiode für die griechische und italische Rechtsgeschichte nutzbar zu machen haben. Es handelt sich nicht darum, den griechischen oder römischen Geist in den indischen zurückzuzwängen, als wenn Alles, was Griechen und Römer geleistet haben, im Grunde schon bei den Indern aufzufinden wäre. Vielmehr kommt es darauf an, bei den zweifellos urgeschichtlich zusammenhängenden Indern, Griechen und Italern (von denen wir nur über die Latiner Genaueres wissen) die in der Rechtsordnung ihnen Allen gemeinsamen Keime aufzusuchen. Deren Fortwachsen hat dann bei den Indern einerseits und bei den Griechen und bei den Römern andrerseits zu so gewaltig verschiedenen Organisationen geführt. Im Hausfeuercultus (der Hestia) besitzen wir das Prototyp, nach dem überhaupt unsere Forschungsweise sich zu richten haben wird. Wir können als zweifellos hinstellen, dass die gemeinsamen Vorfahren der Altinder, Griechen und Römer bereits auf einer Culturstufe angelangt waren, die sie trieb, ihren Grundgedanken der Rechtsordnung ein sacrales Kleid zu geben. Die ursprünglichen Grundgedanken der Rechtsordnung sind den Ariern das ṛita, die (naturalis) ratio (GIRG. S. 187 ff.). Staunend erkennen sie in der Bewegung der Gestirne, in den Jahreszeiten, Monaten, dem Wechsel von Tag und Nacht u. s. w. eine feste unabänderliche Ordnung (des Varuṇa - Uranus). Daran knüpfen sie als gleichartig das auf der Erde in der organischen Welt von ihnen Beobachtete: die Geschiedenheit des männlichen und weiblichen Geschlechts, die aus der Begattung sich immer erneuernde Aufeinanderfolge der Generationen (die sie die „Unsterblichkeit des Geschlechts“ nennen), die in der Menschheit sich scheidenden γένη und Stämme, die im Hause unter der Leitung des Haushalters und seines Weibes sich organisirende Koinonie u. s. w. Das Alles ist zunächst Beobachtung der realen Naturordnung. Diese reale Naturordnung in den menschlichen socialen Verhältnissen ist nicht wie die Ordnung der Gestirne ein unabänderlich Gegebenes, sondern sie nimmt in den verschiedenen grossen Stämmen der Menschheit je nach den andersartigen Lebensbedingungen weit auseinandergehende Gestaltungen an. Zu dem, was sich bei den Ariern als organisirtes Geschlechterwesen vorfindet, mögen Jahrhunderte, ja Jahrtausende, in die wir kaum noch einen Blick werfen können,

bauend vorgearbeitet haben. Jedenfalls zu der Zeit, ehe von den Iraniern und Indern sich die Stämme, welche später als Griechen und Italiker auftreten, getrennt haben, sind die Arier, über den ṛitabegriff hinausgehend, bereits auf einer höheren geistigen Stufe der Behandlung ihrer socialen Ordnung angelangt. Sie fassen ihre Geschlechterorganisation, die sie schon als in eine grosse Zahl von arischen Stämmen auseinandergegangen erkennen, und in der sich bereits die Elemente der Trennung der Kasten bemerkbar machen, nicht mehr bloss als reale, durch Varuṇa gegebene, Naturordnung. Sie streben bereits nach feinerer juristischer Formulirung. Aber sie sind noch lange nicht so weit, in Volk und Staat die Gründe der Rechtsordnung finden zu können. Sie wissen wohl, dass alle Arier durch gleiches Blut, gleiche Hautfarbe und gleichen Götterglauben verbunden sind, aber die Gemeinwesen reichten bei ihnen über den Stamm noch nicht hinaus. Also ein auf den Volks- und Staatsbegriff gebautes weltlich-bürgerliches Recht konnte es bei ihnen noch nicht geben. Doch aber suchten sie eifrig nach einem über das blosse ṛita hinausgehenden Rechtsbegriff. Derselbe vermogte sich ihnen nicht anders zu gestalten, denn als gemeinsam dem Götterglauben der arischen Stämme (gentes) entsprungener Pflichtencomplex [dharma, θέμις, fas]. Auf diese Weise hat sich das grosse Gebiet des s. g. ius divinum, das nur als ius gentium besteht, entwickelt. Denkbar ist, dass sich bei den Ariern die beiden Begriffe des ṛita und des dharma ganz gleichzeitig neben einander ausgebildet haben. Man mag es aber vielleicht für wahrscheinlicher halten, dass ṛita und dharma im Grossen und Ganzen zwei Perioden darstellen, von denen die dharma-Periode, — wenn auch in ihren Anfangselementen ganz mit dem ṛita-Begriff verwachsen und vielleicht völlig gleichen Alters, — doch in der vollen Ausbildung ihres Ritualsystems als das historisch Spätere zu denken sei. Jedenfalls werden wir immer das ṛita als den eigentlichen Kern und begrifflichen Anfangspunkt der arischen Weltanschauung über die sociale Ordnung zu denken haben, an den sich der ganze Dharmastoff und die ritus begrifflich erst anlehnen. Und danach werden wir auch zu sagen haben, dass das arische ius divinum als ein, sei es bloss begrifflich, sei es auch geschichtlich, zwischen dem ṛita- oder

ratio-Begriff und dem später auf Grund der Poleis oder Civitates sich fixirenden eigentlichen ius (humanum) oder *δίκαιον* in der Mitte Liegendes anzusehen sei. Ohne die genaue Reconstruction dieses dharma-, *θέμις*-, fas-Rechtes ist ein wirklich historisches Verstehen des Rechtes des hohen Alterthums nicht möglich[1]). In Betreff dieses sacralen Rechtes, wie ich es kurz nenne, ist der Gedanke ganz zu verbannen, dass dasselbe von den Griechen bezw. Italern neu geschaffen worden wäre. Es war in seinen Grundlagen schon da, ehe Inder, Griechen und Italiker auseinandergingen. Diese Grundlagen sind auch deutlich erkennbar geblieben, als später in den südeuropäischen Halbinseln die griechischen und italischen Stämme eine den Indern so unähnliche Erscheinung darbieten. Wohl hat sich auch im sacralen Rechtsgebiete viel eigenthümlich Griechisches und andererseits eigenthümlich Italisches entwickelt. Aber es sind doch nur Anfügungen an die uralten gemeinsamen Grundlagen. Unsere Aufgabe ist, diese letzteren zu reconstruiren aus Allem, was uns die indischen, griechischen und römischen Quellen bieten. Und es ist dabei weiter zu untersuchen, was auch im Gebiete des sacralen Rechtes der specifisch gewordene griechische bezw. italische Geist zu den ursprünglichen Stammorganisationen hinzugefügt hat[2]).

Ein Grundelement in diesem sacralen Rechtssystem bildet

---

1) Sehr mit Recht hat Stenzler seiner Ausgabe des Yājñavalkya als Motto die Worte Heraklit's vorausgestellt: τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. Dass sich das gesammte alte Rechtsmaterial, welches sich bei den Indern als dharma, bei den Griechen als θέμις, bei den Römern als fas vorfindet (und einen Gegensatz zu allem späteren bürgerlich-staatlichen Rechte bildet), noch wieder an einen gewissen davon geschiedenen Kern anschliesst, hat auch in der Sprache seine Reste fortgetragen. Was die Griechen die ἱερὰ καὶ ὅσια (im Gegensatz zu dem schon φύσει Gegebenen) nennen, das enthält auch einen gewaltigen Complex von Ritualvorschriften. Diese werden von den Römern ritus genannt. Sie erweisen sich wohl auch sprachlich als ein an die ratio Angeschlossenes. Ebenso steht im Skt. das ṛitu neben dem ṛita (GIRG. S. 199 Not. a), und das gesammte damit bezeichnete, „nach der Ordnung" zu beobachtende, Ritualwesen ist ein Bestandtheil des dharma.

2) In Betreff der Gestalt, in welcher uns insbesondere das griechische heilige Recht in den Quellen entgegentritt, ist vorzugsweise die treffliche Schrift von Chr. Petersen (s. ob. Verz. der in Abkürzung citirten Schr.), die im Folgenden oft erwähnt werden wird, zu vergleichen.

die Koinonie des Oikos. Und doch ist diese nicht durch das sacrale Recht geschaffen. Die uralte in dem ṛita der Geschlechterorganisation enthaltene Stellung des Hausherrn ist immer als eine schon lange Zeiten hindurch dem entwickelten sacralen Rechte vorausgehende zu denken. Aber die Formulirung der Hausherrnstellung aus der realen Naturordnung heraus hat den Altariern nicht genügt. Sie schaffen sich allmälig eine Hausordnung, die bis ins Einzelne hinein als eine auf göttlichen Geboten ruhende auftritt, um das Resultat zu gewinnen, dass in allen Details die Stellung des Haushalters ein hochheiliges, unverletzliches Ding sei. Der alte ṛitabegriff, dass die Lebensgemeinschaft von Mann und Weib zur Erzielung der Nachkommenschaft schon von der realen Naturordnung gegeben sei, bleibt bestehen, aber es wird ihm eine sacrale Form gegeben. Das geschieht durch den Ausbau der in den beiden vorigen §§ dargestellten Lehre vom Cultus des Heerdfeuers. Der Haushalter ist der Schaffer geistlichen Verdienstes, d. h. der priesterliche Gewinner des dem Hause nöthigen Götterschutzes. Regelmässig beginnen seine Functionen mit dem Hochzeitsfeuer; er übt sie mit seinem Weibe zusammen; er übt sie ununterbrochen; er begründet damit für alles dem Hause Angehörige eine zusammengeschlossene Einheit. —

Diese sacrale Haushalterstellung ist so sehr ein Grundelement des altarischen Rechtes geworden, dass wir eine ganze Reihe von wichtigen Institutionen finden, welche sich lediglich als Fortbildungen des centralen Hestiabegriffes herausstellen. Auch bei ihnen werden wir noch vielfach erkennen, dass ihr Kern schon dem realen Ritabegriff angehört, der aber dann in ein sacrales Gewand gekleidet worden ist. Indem ich jetzt das darauf bezügliche Einzelmaterial zusammenstelle, habe ich selbstverständlich das rücksichtlich der Hestia-Vesta der Götterlehre Angehörige ganz bei Seite zu lassen. Nur das in der socialen Ordnung mit der Hestia-Vesta Zusammenhängende ist Gegenstand meiner Untersuchung. Ich theile das Folgende in vier Punkte: das öffentlichrechtliche, geistliche, materiell-weltliche und geschichtliche Element.

1) Hestia ist nicht bloss ein Begriff, sondern eine Institution. Und zwar eine so tief im arischen Volksleben eingewurzelte, dass ihre Ueberreste sich noch bis in die Gegenwart

[z. B. in der practisch-administrativen Verwendung der bestehenden „Feuerstätten“, der italienischen „fuochi“; wie cità di cinquecento fuochi“ i. e. quae quingenas domos habet; Forcellini v. focus] fortziehen [3]). Was ich bisher (in den vorigen beiden §§) darlegte, kann man das privatrechtliche Element der Hestia-Vesta-Institution nennen [4]). Sie birgt aber noch andere Elemente in sich. Zunächst das *öffentlich-rechtliche*.

In der vedischen Zeit kennen die Arier nur die Stammkönige, die φιλοβασιλεῖς (z. B. in der Zehnkönigsschlacht). Dann allmälig werden [wie auch in Sparta die drei Phylen unter zwei Könige, in Rom die zwei (und drei) Tribus unter die zwei Könige Romulus und Titus Tatius, schliesslich aber unter einen König gestellt werden] auch bei den Indern mehrere Stämme unter der Macht eines Königs vereint. Endlich kommen ganze Völkerschaften unter Reich-bildende Grosskönige. Aber die unendlich mannigfaltigen politischen Ereignisse, denen Inder wie Griechen und Italiker unterlagen, durchzieht doch unverändert ein und derselbe rothe Faden: *das Königthum gilt als ein erweitertes Haushalterthum*. Indem die Haushalterstellung im Culte des Hausheerdfeuers ihren sinnlich wahrnehmbaren äusseren Ausdruck findet, so wird die königliche Haushalterstellung in der Pflege des Gemeindeheerdfeuers zur sichtbaren Erscheinung gebracht.

Bei den Indern wird dies in den Sūtras folgendermassen ausgesprochen. Wie das Hochzeitfeuer der Centralpunkt des Hausrechtes, so ist das Heerfeuer (senāgni) der des Stammkönigthums. Desshalb sind die Piacula dieselben, wenn dem einherfahrenden Könige und dem die Braut mit dem Hochzeitfeuer heimführenden Bräutigam die Axe bricht, Pār. 1, 10. Indem der König die erweiterten Haushalterpflichten zu erfüllen hat, so heisst es Vas. 19, 3—6: ‚Lasst ihn einen Hauspriester ansetzen um (die Riten zu vollziehen), welche obligatorisch sind *für den Orden der Haushalter*. Es ist im Veda erklärt:

---

3) Auch im deutschen Rechte tritt dies hervor; Planck, Gerichtsverf. des Mittelalt. II S. 56. 57: „wie nur der *Besitzer eines eigenen Heerdes* im echten Ding erscheint, so kann Zeuge sein regelmässig nur der erbgesessene Bürger“.

4) Vgl. noch H.-Bl. S. 146. 150. 151.

„ein Reich, wo ein Brahmane zum Hauspriester angesetzt ist, gedeiht". Denn so werden beide speciellen Pflichten (des Königs und des Haushalters) erfüllt werden, und (der König allein) ist unfähig Beides zu thun'; G. 11, 12—14; Vi. 3, 70. 71. ,Der König soll', sagt Ap. II 10, 25, 2—7, ,eine Stadt und einen Palast [die regia] bauen lassen, deren beider Thore nach Süden sehen müssen [Grundgedanke der Limitation]. Der Palast soll im Herzen der Stadt stehen. Vor demselben soll eine Halle sein, die den Namen trägt: die Halle der Einladung. In kleiner Entfernung von der Stadt nach Süden hin soll er ein Versammlungshaus [das Prytaneion] bauen lassen mit Thüren an der Süd- und Nordseite, so dass man sehen kann, was drinnen und draussen vorgeht. In allen diesen drei Plätzen müssen Feuer immerfort brennen [der Anfangssatz, der bei den Römern zum öffentlichen Vestacult geführt hat], und in diesen Feuern müssen täglich Oblationen dargebracht werden, gerade wie beim täglichen Opfer eines Haushalters'.

Aus der griechischen Welt führe ich hier vorzugsweise [5]) die Worte des Thukydides über Athen an II 15, 3: *Θησεὺς καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τά τε βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς ἐς τὴν νῦν πόλιν οὖσαν ἓν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον* [Curtius Nr. 380: Skt. prathamas (primus) Gr. *πρόμος* (der vorderste), *πρῶτος* (primus), *πρύτανις* (aeol. *πρότανις*), Fürst, Obmann, Lat. primus, Goth. fruma (erster), Ahd. furiro (prior), furisto (princeps, Fürst), Lit. pirmas (primus)] *ξυνῴκισε πάντας, καὶ νεμομένους τὰ αὑτῶν ἑκάστους ἅπερ καὶ πρὸ τοῦ ἠνάγκασε μιᾷ πόλει ταύτῃ χρῆσθαι, ἣ ἁπάντων ἤδη ξυντελούντων ἐς αὐτὴν μεγάλη γενομένη παρεδόθη ὑπὸ Θησέως τοῖς ἔπειτα* [6]).

---

5) Vgl. noch H.-Bl. S. 133 N. 2: ,ἑστία πόλεως', S. 132 N. 3: ,ἀγορὰ θεῶν ἑστία'. — GIRG. S. 125.

6) Vgl. Curt Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum. I (1874) S. 383 ff. — S. 462: „Ohne Gemeindeheerd können auch die früheren Sondersiedelungen nicht gedacht werden, ebenso wenig als auch das einfachste hellenische Haus des Opferheerdes entbehrt. Der Heerdaltar des Königs, vor dessen gastlichem Tisch sich die Geronten zur Berathschlagung versammeln, ist der Gemeindeheerd. Ein eigentlicher Cultus der Hestia ist wohl der ältesten griechischen Zeit noch unbekannt; es besteht der Altar des Ζεὺς ἕρκειος oder ἐφέστιος, wo das haus-

In einer vom griechischen Prytaneion wesentlich abweichenden Weise hat sich der latinische Cult des ignis foci publici sempiternus (§ 11 Not. 2; GIRG. S. 181) entwickelt. Aber bei beiden gleichmässig erkennen wir die auch im indischen Gemeindehause hervortretenden Grundgedanken. Die weitere Fortführung dieses Punktes gehört nicht unter die Aufgaben dieses Buches.

13. (Fortsetzung. — Fortbildung des Hestiabegriffs). — 2) Das zweite in der Hestia-Institution enthaltene Element wird man das **geistliche** nennen dürfen. Der Heerd ist die den Göttern geheiligte Stätte. Was man am Heerde, oder ihn anfassend, oder mit Legung eines Gegenstandes auf den Heerd, oder mit Umgehung des Heerdfeuers rechtsherum, thut, das sehen die Götter. Es wird damit geschützt, geheiligt, gefestet, unwiderruflich. Dabei ist eine eigenthümliche Auffassung, die wir bei den Indern wie bei den Griechen finden, folgende. Gewiss wird man sagen müssen, dass der Hausheerd als eigentlich dem Zeus (*ἕρκειος*, *ἐφέστιος*) geheiligt angesehen wurde (GIRG. S. 126), an den sich dann die zu eigener göttlicher Persönlichkeit erhobene Hestia anschloss. Aber bei den Indern, welche allmälig Dyaus und Pṛithivī in den Hintergrund schoben, tritt ein anderer Gedanke mehr in den Vordergrund. Der, dass das Haus unter dem Schutze **aller Götter** stehe. So entwickelt sich der Satz, dass das tägliche regulär darzubringende Hausopfer ein Allgötter-(vaiçvadeva-)Opfer, von dem unten noch

priesterliche Amt vom Familienvater verwaltet wird". — Weil der König der Haushalter des Gemeinwesens ist, so sind die auf der κοινὴ ἑστία darzubringenden κοιναὶ θυσίαι nicht von Priestern, sondern vom βασιλεύς oder Prytanen zu vollführen; Arist. Pol. VII 5 (1322 b): ἐχομένη δὲ ταύτης ἡ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσιν τὴν τιμήν. καλοῦσι δὲ οἱ μὲν ἄρχοντας τούτους, οἱ δὲ βασιλεῖς, οἱ δὲ πρυτάνεις. — Auch wo der Basileus von Volks-Beschlüssen und -Gerichten unabhängig gedacht wird, gilt er doch immer als der durch Besorgung der heiligen Pflichten, die der Landesaltar auflegt, die Landeswohlfahrt Fördernde, Aeschyl. Hiket. 370: σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον, πρύτανις ἄκριτος ὤν, κρατύνεις βωμὸν ἑστίαν χθονός, μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν, μονοσκήπτροισι δ᾽ ἐν θρόνοις χρέος πᾶν ἐπικραίνεις.

weiter die Rede sein wird, sein müsse. Bei den Griechen, obgleich sie am *Ζεὺς ἐφέστιος* festhalten, findet sich ein gleichartiger Gedanke ausgesprochen; Pl. G. XII, 7 (955 E.): *γῆ μὲν οὖν ἑστία τε οἰκήσεως ἱερὰ, πᾶσι* [d. h. dies ist ius gentium] *πάντων θεῶν, μηδεὶς οὖν δευτέρως ἱερὰ καθιερούτω θεοῖς*[1]).

Mochte man nun aber den Heerd als einzelnen oder allen Göttern geweiht ansehen, jedenfalls schrieb man ihm eine geistliche, von den Göttern gewährte, Kraft zu. Von ausserordentlicher Bedeutung ist in dieser Hinsicht im hohen Alterthum Folgendes gewesen. Der von Blutschuld Befleckte, der aus seiner Heimath fliehen muss, kann, wenn er anderswo am Heerde eines ihn Bemitleidenden gastliche Aufnahme findet, durch die an diesem Heerde dargebrachten Opfer, wenn auch nicht für sein Heimathland, doch persönlich für seine Seelenruhe gereinigt werden. Sehr deutlich schildert uns dies mit besonderem Hinweise auf die hellenischen Gebräuche (denen die lydischen ziemlich gleichartig seien) Herodot I, 35: *ἀπικνέεται ἐς τὰς Σάρδας ἀνὴρ συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας, ἐὼν Φρὺξ μὲν γενεῇ, γένεος δὲ τοῦ βασιληΐου. παρελθὼν δὲ οὗτος ἐς τὰ Κροίσου οἰκία κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους καθαρσίου ἐδέετο κυρῆσαι, Κροῖσος δέ μιν ἐκάθηρε. ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι. ἐπεί τε δὲ τὰ νομιζόμενα ἐποίησε ὁ Κροῖσος, ἐπυνθάνετο ὁκόθεν τε καὶ τίς εἴη, λέγων τάδε. Ὤνθρωπε, τίς τε ἐὼν καὶ κόθεν τῆς Φρυγίης ἥκων ἐπίστιος ἐμοὶ ἐγένεο; . . ὀνομάζομαι δὲ Ἄδρηστος, φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν ἐμεωτοῦ ἀέκων, πάρειμι ἐξεληλαμένος τε ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ ἐστερημένος πάντων . . ἐλήλυθας ἐς φίλους.* — Unmittelbar hieran schliesst sich der Grundgedanke des arischen Gastrechtes d. h. die Aufnahme nicht des Schuldbeladenen, sondern des Auswärtigen (GIRG. S. 211 ff.)[2]). Sie ist die Zulassung desselben zum

1) Vgl. auch Pl.G. XII 9 (958 E.): τοῖς δὲ ἀνθρώποις ὅσα τροφὴν μήτηρ οὖσα ἡ γῆ πρὸς ταῦτα πέφυκε βούλεσθαι φέρειν, μήτε ζῶν μήτε τις ἀποθανὼν στερείτω τὸν ζῶνθ' ἡμῶν. — Auch Cicero de leg. II 18, 45 adoptirt den Satz: agri autem ne consecrentur: terra ut focus domiciliorum sacra deorum omnium est.

2) Von dieser Gastaufnahme wird unten (§ 35) noch weiter die Rede sein. — Da sowohl ein privater wie ein Gemeindeheerd existirt, so ist damit auch von vorn herein gegeben, dass nicht bloss von Privaten, sondern auch von Gemeinden

Schutze des heiligen Heerdes. Der Fremde wird zum ἐφέστιος gemacht, Od. 7, 248: ἀλλ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἐφέστιον [= ἐπὶ τὴν ἑστίαν αὐτῆς] ἤγαγε δαίμων, d. h. ebenso wie der Hauswirth benannt. Denn der Hausherr ist zunächst der ἐφέστιος, Il. 2, 125: Τρῶας μὲν λέξασθαι ἐφέστιοι ὅσσοι ἔασιν [130: ναίουσι, κατὰ πτόλιν]. Für ihn ist, wenn er abwesend war, die Rückkehr zu seiner ἑστία Gegenstand der höchsten Sehnsucht, Od. 23, 55: ἦλθε μὲν αὐτὸς ζωὸς ἐφέστιος, εὗρε δὲ καὶ σὲ καὶ παῖδ' ἐν μεγάροισιν (vgl. unt. § 62 das δεξιοῦσθαι). Wird er bei der Heimkehr feindlich aufgenommen, so ist ihm das der höchste Schmerz, Od. 3, 234: ἐλθὼν ἀπολέσθαι ἐφέστιος, ὡς Ἀγαμέμνων ὤλεθ' ὑπ' Αἰγίσθοιο δόλῳ καὶ ἧς ἀλόχοιο [3]). — Die Stätte hat ihren geheiligten, als Sitz der Götter gedachten Charakter in Folge der auf ihr täglich dargebrachten reinen Opfer [4]). Ist das Haus in Folge eines Todesfalls verunreinigt

Fremde als Gastfreunde (ins hospitium) aufgenommen werden können. — Den in altväterlicher Weise lebenden Hausherrn, sowie sein Weib, denkt sich der Römer so gut wie der Grieche als am Heerde sitzend; Cic. de sen. 16: Curio ad focum sedenti magnum auri pondus Samnites cum attulissent. Der schutzbittende Odysseus wird bei den Phäaken zum Heerde, ἐσχάρα, gewiesen, Od. 6, 303—308, wo die Hausfrau im Glanze des Feuers sitzt und der Hausherr daneben seinen Thron hat. Dort setzt sich der Schutzbittende in die Asche, die zu dem durch das Feuer befriedeten Platze gehört: ἕζετ' ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν κονίῃσιν παρ' πυρί. Vom Hausherrn wird er dann bei der Hand erfasst (χειρὸς ἑλών), aus der Asche erhoben und zu einem Sessel geführt (ὦρσεν ἀπ' ἐσχαρόφιν καὶ ἐπὶ θρόνου εἷσε φαεινοῦ). Damit ist der Schutz, den das Sitzen in der Asche interimistisch gewährt, vom Hausherrn anerkannt, und der Fremde definitiv unter das θέμις-Recht des Hospitium gestellt.

3) Aeschyl. Choeph. 1005: τοιάδ' ἐμοὶ ξύνοικος ἐν δόμοισι μὴ γένοιτ'. ὀλοίμην πρόσθεν ἐκ θεῶν ἄπαις. Vgl. unt. § 62 Not. 1.

4) Cic. N. D. 3, 40: est enim mihi tecum pro aris et focis certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione, quam ipsis moenibus, cingitis; quae deseri a me, cum quidem spirare potero, nefas iudico. ad Att. 7, 11: non est, inquit, in parietibus res publica, at in aris et focis. pro reg. Dei. 3: tu illius domum inire, tu vetus hospitium renovare voluisti: te eius dii penates acceperunt, te amicum et placatum Deiotari regis arae focique viderunt. Phil. 8, 3: nos deorum immortalium templa, nos muros, nos domicilia sedesque populi Romani, penates, aras, focos, sepulcra maiorum; nos leges, iudicia, libertatem, coniuges, liberos, patriam defendimus. pro domo 41: quid est sanctius, quid omni religione munitius, quam domus uniuscuiusque civium? hic arae sunt,

worden, so bedarf es erst wieder der Reinigung, bevor der regelmässige Hausgottesdienst seinen Fortgang nehmen kann; Inschr. v. Iulis [Dittenberger Syll. I p. 654] Nr. 468: ἐπὴν δὲ διαρανθῆι, καθαρὴν ἔναι τὴν οἰκίαν, καὶ θύη θύεν ἐφ[ίστια]. Als reine Götterstätte hat sie die geistliche Kraft, das zu heiligen, was in der Wendung nach rechts um sie herumgetragen wird. Ich habe schon GIRG. S. 25 darauf hingewiesen, wie sich hieraus die altindische Sitte, die Braut um den Altar herumzuführen, sowie die griechische Amphidromiensitte der Herumtragung des neugeborenen Kindes um den Altar erklärt. — Weiter hat die Opferstätte die Kraft, den bei ihr gegebenen Handschlag (die δεξιαί oder dextrarum coniunctio) zu festigen, wie dies auch bereits altindisch als Stück der Hochzeitsfeierlichkeiten auftritt [vgl. GIRG. S. 25. 463] [5]; Ov. Trist. V 6, 14: turpius eiicitur, quam non admittitur hospes; quae patuit, dextrae firma sit ara meae [6]. — Natürlich noch viel bindender ist der beim Heerde geleistete Eidschwur. Griechen wie Römer erkennen dies gleichmässig an. Man wird nicht über jede beliebige Zusage oder Thatsache, sondern nur über die den Heerd näher angehenden Dinge beim Heerde geschworen haben. So ist insbesondere über die Rückkehr des Odysseus bei Homer die Eidesformel eine ganz feststehende: Od. 14, 158: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν, ξενίη τε τράπεζα, ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω· ἦ μέν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορεύω· τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς [vgl. Od. 17, 155; 19, 302; 20, 230; H.-Bl. S. 151. N. 3]. Ebenso kennen auch die Römer den mit Erfassung des heiligen Heerdes geschworenen Eid; Virg. Aen. 12, 201: tango aras, medios ignes et numina testor; Plaut. Rud. V 2, 46: tange aram hanc Veneris. tango. per Venerem

---

hic foci, hic dii penates, hic sacra, religiones, caerimoniae contineutur. N. D. 2, 27: Vestae nomen a Graecis est: ea est enim, quae ab illis Ἑστία dicitur, vis autem eius ad aras et focos pertinet.

5) Der Ehebund gilt danach als das heiligste πίστωμα. Aeschyl. Eum. 214: Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα. Κύπρις δ' ἄτιμος τῷδ' ἀπέρριπται λόγῳ, ὅθεν βροτοῖσι γίγνεται τὰ φίλτατα. εὐνὴ γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μόρσιμος, ὅρκου 'στὶ μείζων τῇ δίκῃ φρουρουμένη.

6) Cic. pr. reg. Dei.: per dexteram te istam oro, quam regi Deiotaro hospes hospiti porrexisti (vgl. Not. 2). istam, inquam, dexteram, non tam in bellis neque in proeliis, quam in promissis et fide firmiorem.

hanc iurandum est tibi; Cic. pr. Flacc. 36, 90: ergo is, cui, si aram tenens iuraret, crederet nemo, per epistolam, quod volet, iniuratus probabit? — So aber wie hier beim Schwören das, was der Hausaltar an heiligender Kraft besass, auch weiterhin allen Götteraltären beigelegt wurde, so galt auch noch ein Anderes gleichmässig für Hausaltäre und andere, insbesondere gewisse, Götteraltäre. Ich hob vorher schon hervor, wie ein noch unbekannter Fremdling bei Homer nicht einfach das Gastrecht in Anspruch nehmen kann, sondern dazu erst durch das Reichen der Rechte gelangt. Vorher muss er das einstweilige Asyl des Heerdes benutzen, er muss sich neben denselben auf die Asche setzen. Nur muss er eben sorgen, ungesehen (oder vom Gott unsichtbar gemacht) dahin zu gelangen. Dies Asylrecht des Heerdes (vgl. oben § 3) hat seine Bedeutung auch für Leute, die überhaupt gar nicht als Gäste aufgenommen werden, sondern nur irgend einer Gefahr oder Verfolgung entgehen wollen; (Cic.) pro domo 41: hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit; Ter. Heaut. V 2, 22: nemo accusat, Syre, te, nec tu aram tibi nec precatorem pararis. Bekannt ist das hieran sich anlehnende Asylrecht gewisser Tempel; H.-Bl. S. 91 N. 1. — Für alle diese verschiedenen Richtungen der heiligenden Kraft des Hausaltars sowie anderer Götteraltäre ist die allgemeine Voraussetzung, dass man (abgesehen von der besonderen Reinigung, die man gerade erst durch den Altar erstrebt) wie überhaupt den Göttern, so auch dem Hausaltar möglichst rein und unbefleckt nahen müsse; Hesiod. Op. 731: *μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου ἱστίῃ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.*

14. (Fortsetzung. — Fortbildung des Hestiabegriffs). — 3) Ich komme zum dritten Element der Hestiainstitution, dem materiell-weltlichen. In den Ausdrücken, welche die griechische Sprache verwendet, um die materiell-weltliche Macht des Hausherrn zu bezeichnen, spricht sich genau der uralte arische Gedanke aus, dass man die Hausmacht als immer wieder im neuheirathenden Paar sich neubegründend auffasst. Der Regent der Haus-Koinonie ist der Hausgatte [von *πόσις* (*πότις*)]: *δεσπότης*. Neben ihm steht als Mitregentin die Haus-

gattin: *δέσποινα* (GIRG. S. 57)[1]). Der Hausgatte ist der *ἑστιοπάμων* (von *πέπαμαι*), der Besitzer [d. h. der „Erworbenhabende"] der Hestia. Als Besitzer der Hestia ist er der eigentliche Hausbewohner: *στεγανόμος*, und, da die Hausherrnstellung als eine Regierungsmacht gedacht wird, der *στέγαρχος* (vgl. H.-Bl. S. 95 N. 5). An den *δεσπότης οἰκίας* haben sich danach Alle zu wenden, welche die Schwelle überschreiten wollen, um die [uralte, GIRG. S. 246) *φωρά* vorzunehmen. Erst wenn er nicht da ist, wenden sie sich an die *ἐνοικοῦντες*; Pl. G. XII, 7 (954 B.): *ἐὰν δὲ ἀποδημῶν οἰκίας δεσπότης τυγχάνῃ, τὰ μὲν ἀσήμαντα παρεχόντων οἱ ἐνοικοῦντες ἐρευνᾶν, κτλ.*

Nach dieser Auffassung ist der Haushalter das eigentliche „Rechtssubject" der alten Zelt. Wer kein Hestiabesitzer ist, kann kein selbständiges Glied der Rechtsorganisation des Geschlechterwesens sein. Als *ἄοικος* oder *ἀνέστιος* muss er auch ein *ἄγαμος* oder *ἀγύναιξ* und ein *ἄπαις* sein. Da aber das Heirathen und Söhneerzeugen die heiligste Pflicht des alten Geschlechterrechtes ist, so denkt man sich den richtig in seiner Phratrie Stehenden selbstverständlich als einen *ἐφέστιος*. Also den *ἀνέστιος* stellt man auf gleiche Stufe mit den ausserhalb der Phratrien und mithin ausserhalb des alten *θέμις*-Rechtes Stehenden: *ἀνέστιος*, *ἀφρήτωρ*, *ἀθέμιστος* (H.-Bl. S. 95 N. 1). Indem man auch in der späteren Zeit des Bestandes der Poleis immer noch an die früheren Zustände der arischen Lebensweise anknüpfte, sagte man: die *οἰκία* ist die älteste Koinonie, die *κώμη* ist die *ἀποικία οἰκίας*. Diese sind *φύσει*, d. h. nach rita, ratio gegeben. Indem dann eine grössere Zahl von *κῶμαι* zu Poleis zusammenwuchsen, so ist auch die Polis eine *φύσει* ge-

1) Die Ehefrau heisst technisch die **Bewacherin** des Hanses (vgl. § 10 Not. 8); Aeschyl. Ag. 914: Λήδας γενέθλον, δωμάτων ἐμῶν φύλαξ. Sie ist die „treue" im Hause, dem Gatten ergeben, dem Bösgesinnten feind, sie erbricht kein vom Manne für die Zeit seiner Abwesenheit angelegtes Siegel; Aesch. Ag. 606: γυναῖκα πιστὴν δ' ἐν δόμοις εὕροι μολὼν οἵανπερ οὖν ἔλειπε, δωμάτων κύνα ἐσθλὴν ἐκείνῳ, πολεμίαν τοῖς δύσφροσιν, καὶ τἄλλ' ὁμοίαν πάντα, σημαντήριον οὐδὲν διαφθείρασαν ἐν μήκει χρόνῳ. Der Grieche ist stolz darauf, dass seine Gattin als Mitregentin neben ihm steht, nicht nach Weise der Barbaren als unterwürfige Dienerin erscheint; Aesch. Ag. 918: καὶ τἄλλα μὴ γυναικὸς ἐν τρόποις ἐμὲ ἅβρυνε, μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην χαμαιπετὲς βόαμα προσχάνῃς ἐμοί.

gebene und der Mensch ein *πολιτικὸν ζῷον*. Also lebt auch noch im Polisbestande, welcher das alte Geschlechter- und Themis-Recht wenigstens in seinen Resten fortträgt, für den *ἄπολις* der alte Satz des *ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος*-Seius fort[2]).

Der *δεσπότης* führt die Hauswirthschaft; er ist der *οἰκονόμος*. Während in frühesten Zeiten bei den Altindern die Niederlassung der einzelnen Verwandtschaft in einem grāma noch sehr lose und frei, an leicht gewählten und leicht wieder verlassenen Plätzen, gewesen zu sein scheint (vgl. GIRG. S. 103 N. b), treten die in Griechenland und Italien eingewanderten Stämme gleich mit einer festen Grundordnung auf. Den Einzelnen ist nach einem einheitlichen Plan ein gewisses Maass von Grund und Boden zugetheilt, und zwar vielfach so, dass Einiges für die Gründung des eigentlichen Wohnhauses am Centrum der Niederlassung, Anderes aber draussen entfernt (die *ἐσχατιαί*, H.-Bl. S. 103) liegt, wobei dann auch auf diesem für die Bewirthschaftung noch wieder Wohngebäude nöthig sein können. Also es können möglicherweise mehre *οἰκόπεδα* existiren, aber zwei Hauswirthschaften zu führen würde doch schwer sein; Arist. Pol. II 3 (1265[b]): *καὶ τὴν τῶν οἰκοπέδων δὲ διαίρεσιν δεῖ σκοπεῖν, μή ποτ' οὐ συμφέρει πρὸς οἰκονομίαν. δύο γὰρ οἰκόπεδα ἑκάστῳ ἔνειμε διελὼν χωρὶς, χαλεπὸν δὲ οἰκίας δύο οἰκεῖν.* Aus dieser festen Zutheilung der Grundstücksloose (*κλῆροι*)[3]) ist dann für das Alterthum eine Frage von grösster Schwierigkeit entstanden. Bei der Vermehrung der Familien fand ein gewaltiger Drang nach immer weiterer Zertheilung des *κλῆρος* statt. Und doch wünschte man die einmal festgestellte

---

2) Arist. Pol. I 1 (1252[b]): ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν, . . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δ' ἔοικε κατὰ φύσιν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι . . . πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου . . . ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη . . . (1253[a]) ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷόν ἐστι [dieses berühmte Wort ist oft ganz falsch verwendet worden, indem man es von der Verbindung mit οἰκία und κώμη, in der Ar. es dachte, losgelöst hat], καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος (ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς ‚ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος', κτλ.). Vgl. auch GIRG. S. 161.

3) In späterer Zeit finden sich auch bei den Indern planmässige Vertheilungen des Grund und Bodens; s. darüber oben § 5 bei Not. 3.

Zahl der *ἑστίαι* zu bewahren. Dies schon desshalb, weil mit den *ἑστίαι* ja auch ein gewisser Cultus verbunden war; Pl. G. V 10: *νεμέσθων δ' οὖν τοιᾷδε διανοίᾳ πως, ὡς ἄρα δεῖ τὸν λαχόντα τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως ξυμπάσης, πατρίδος δὲ οὔσης τῆς χώρας θεραπεύειν αὐτὴν δεῖ μειζόνως ἢ μητέρα παῖδας, τῷ καὶ δέσποιναν θεὸν αὐτὴν οὖσαν* [vgl. die verwandte Anschauung oben § 13 bei Not. 1] *θνητῶν ὄντων γεγονέναι. ταῦτα δ' ἔχειν διανοήματα καὶ περὶ τοὺς ἐγχωρίους θεούς τε ἅμα καὶ δαίμονας· ὅπως δ' ἂν ταῦτα εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον οὕτως ἔχοντα ὑπάρχῃ, τάδε προσδιανοητέον, ὅσαι εἰσὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἑστίαι διανεμηθεῖσαι τὸν ἀριθμὸν, ταύτας δεῖν ἀεὶ τοσαύτας εἶναι καὶ μήτε τι πλείους γίγνεσθαι μήτε τί ποτε ἐλάττους.*

Wie sich das Alterthum durch diese Schwierigkeit hindurchgewunden hat, ist hier nicht zu erörtern. Ich habe bloss zu constatiren, wie sich in der durch Eroberung gewonnenen neuen Niederlassung der Grundgedanke ausspricht, das eroberte Gebiet gehöre an sich dem Gemeinwesen, es sei also auch ein *ἀναδασμός* durch das Gemeinwesen denkbar, aber so lange der nicht eintrete, müsse die einmal constituirte Zahl der *ἑστίαι* möglichst festgehalten werden.

Mit solcher Fixirung der *ἑστίαι* musste der Grundsatz der Einheitlichkeit des *οἶκος*, der uns schon oben als ein sacraler entgegengetreten ist (§ 11 Nr. 4), auch in weltlicher Richtung immer mehr Festigkeit gewinnen. Der *οἰκονόμος* hat für die Speisung aller *ἐνοικοῦντες* und der etwa einsprechenden Gäste an seiner *ἑστία* zu sorgen. So heisst denn *ἑστιᾶν*: bewirthen, einen Schmaus geben. Unter den Schmäusen haben zwei, als besondere Festlichkeit auftretende, ein hervortretendes Interesse: der Hochzeitsschmaus und der Todtenschmaus. — Der eigentliche Hochzeitsschmaus (vom Brautvater gegeben) heisst im engeren Sinn *αἱ ἑστιάσεις*. Er ist ja das Mahl, wodurch die Gründung der Hestia festlich beglaubigt wird. Erklärlicherweise wurde bei solchen Schmäusen der Aufwand immer mehr gesteigert, wesshalb man auf beschränkende Gesetze verfiel[4]). Von diesem *ἑστιᾶν γάμους* (H.-Bl. S. 271 N. 5)

4) Pl. G. VI 18 (775. A): περὶ δὲ τῶν ἑστιάσεων, φίλους μὲν χρὴ καὶ φίλας μὴ πλείους πέντε ἑκατέρων συγκαλεῖν, συγγενῶν δὲ καὶ οἰκείων ὡσαύτως

kann man also in sprachlich anklingender Weise sagen, dass es das vorausgehende äussere Zeichen des ἑστιοῦν d. h. des gegründeten Hauses, der domus constituta, fundata sei. — Viel wichtiger noch, als das Hochzeitsmahl, ist das Todtenmahl. Man wird dies zu den ältesten Institutionen zählen dürfen, die der arische Stamm mit sich trägt. Noch in der Gegenwart, bei uns wie in Griechenland (H.-Bl. S. 371 N. 4), finden sich davon die Ueberreste. Bei den Indern ist es das Çrāddha-Mahl (das Glaubensmahl), das noch heutzutage in den indischen Familien eine grosse Rolle spielt. Als Versammlungspunkt für die Familie, insbesondere die Sapiṇḍafamilie, erscheint es, wegen des grossen Werthes, der auf die Theilnahme an demselben gelegt wird, als ein sehr wirksames Mittel, Familienpolizei zu üben. Nur würdige Familienglieder werden zugelassen. Von diesem Çrāddha wird noch weiter unten die Rede sein. In Griechenland ist es das περίδειπνον (H.-Bl. S. 371); in Rom das silicernium (Fest. p. 294: dicitur cena funebris, quam Graeci περίδειπνον vocant). Das silicernium hat wohl davon seinen Namen, dass es die cerna, cesna, cena ist, die s c h w e i g e n d (silis) eingenommen wird (Vaniček S. 1066)[5]).

Liegt es im Begriffe der οἰκία, dass sie eine unter der Herrschaft des οἰκονόμος stehende e i n h e i t l i c h e κοινωνία ist, so erklärt sich's, dass daraus auch noch weitere Schlüsse gezogen wurden. Vorzugsweise von juristischem Interesse ist es hierbei, die Anfänge des Gedankens aufzuspüren, dass contrahirte Schulden — von denen wir bereits oben auch schon bei den Indern solchen begegnet sind, die für das Familienwohl contrahirt wurden, § 11 a. E. — vom zunächst sie Begründenden auf den Nachfolger als ihn bindende hinübergeleitet wurden. Es ist keineswegs richtig, zu meinen, dass diese Frage von Anfang an und in allein zutreffender Weise so behandelt wor-

τοσούτους ἄλλους ἑκατέρων; (H.-Bl. S. 272 N. 6). — Dabei sollen dann die ἀνακαλυπτήρια gegeben worden sein: ὅταν πρῶτον ἀνακαλύπτωται ἐν ἑστιάσει τῶν γάμων, τοῖς ἀνδράσι καὶ τοῖς ἑστιωμένοις ὁρώμεναι (H.-Bl. S 266 N. 3). [Vgl. jedoch auch unten § 25 Not. 2.]

5) Vgl. Vas 11, 32 [es ist vom Çrāddha die Rede] ‚So lange als die Speise warm bleibt, s o l a n g e s i e s c h w e i g e n d e s s e n, so lange die Eigenschaften der Speise (von ihnen) nicht erklärt sind, s o l a n g e e s s e n d i e M a n e n davon'.

den sei, dass — wie wir dies aus dem römischen Rechte gelernt haben — ganz abstract jede Erbschaft als eine universitas angesehen werde, in welcher die Schulden nothwendig mitbegriffen seien. Auf das Genauere habe ich hier noch nicht einzugehen (vgl. § 81), aber ich habe zunächst doch gleich darauf hinzuweisen, dass ein älterer Standpunkt die Einheitlichkeit des *οἶκος* ganz subjectiv als lediglich durch diesen bestimmten Hausherrn begründete auffasst. Seine Persönlichkeit lebt in seinem Sohn und Sohnessohn. Also nur für diese kann vom vollen persönlichen Forttragen der Schulden (im Gegensatz zur Schuldübernahme auf Grund des Nehmens der Erbschaft und dann auch nur bis zum Erbschaftsbetrage) die Rede sein. Dieser Satz, den wir bei den Griechen vorfinden [H.-Th S. 72 N. 4 „der Sohn erbte des Vaters Schuld, ja seine Atimie, ebenso der Enkel"; vgl. ebendas. S. 106 N. 1], gilt auch schon bei den Indern; G. 12, 40. 41 ‚die Erben [d. h. die Söhne] sollen die Schulden [des Verstorbenen] bezahlen. Gewisse Schulden [Schulden, für die Sicherheit gestellt ist, Handelsschulden, Schuld des Brautkaufs; Schnaps- und Spielschulden, Strafschulden] verhaften die Söhne nicht'; Vas. 16, 31. Das Forttragen der Schuld tritt noch als ganz verbunden auf mit dem Forttragen des Geschlechts durch den Sohn. Der Hausherr kann nicht ruhig sterben, der nicht einen Sohn hinterlässt, welcher ihm die Todtenopfer bringt. Im Sohn lebt der Vater fort. Aber ebendesshalb, weil im Sohn noch der Vater selbst vorhanden ist, muss er auch dessen Schulden (so weit sie nicht als „höchstpersönliche" erscheinen) bezahlen; Vas. 17, 1—4 ‚Der Vater stösst seine Schulden auf den Sohn und erlangt Unsterblichkeit, wenn er das Gesicht eines Sohnes sieht. Es ist erklärt im Veda: „Endlos sind die Welten derer, welche Söhne haben; es ist kein Platz für den Mann, der männlicher Nachkommenschaft entbehrt". Es steht ein Fluch (im Veda): „Mögen eure Feinde der Nachkommenschaft entbehren". Es ist ferner folgende Vedastelle: „Möge ich, o Agni, durch Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen".' Vi. 15, 45: ‚Er (der Vater) stösst seine Schuld auf ihn (den Sohn); und der Vater erlangt Unsterblichkeit, wenn er das Gesicht eines Sohnes sieht'; 6, 27. 28 ‚Wenn der, welcher die Schuld contrahirte, sterben sollte oder ein Ascet werden, oder auswärts zwanzig Jahre

bleiben, so soll diese Schuld von seinen Söhnen und Grosssöhnen bezahlt werden, aber nicht von entfernteren Descendenten gegen ihren Willen' (Y. II 47. 50. 51)[6]).

Die Einheitlichkeit der Koinonie des Oikos spricht sich endlich auch in Dem aus, was als dazu gehörig angesehen wurde. Der Haushalter steht in völlig verschiedener Stellung zu Weib, Kind, im Haus verpflegten Angehörigen, Dienern, Sklaven, Vieh, sonstigen Sachen. Aber doch ist das Ganze seiner frei-arbiträren Regierung unterworfen. Die Gesammtheit des im Hause Vereinigten nennt der Hausherr „das Seinige" (das svam, meum; ἐπὶ σοῖσι καθήμενος, GIRG. S. 486 N. a). So tritt bei den Indern der Haushalter, den ältesten Sohn und die Gattin bei der Hand nehmend, ins neugebaute Haus (vgl. ob. § 6 Not. 8) mit den Worten: ,Ich trete ein mit der Gattin, mit der Nachkommenschaft, mit dem Vieh, mit Gedeihen der Habe, mit Allem, was mein ist'[7]). Aber es ist völlig verkehrt, dieses „Mein" gleich im Sinne unseres jetzigen „Eigenthums" zu nehmen, eines Begriffs, der, wie unten § 79 noch weiter zu besprechen ist, erst in einer langen geschichtlichen Entwicklung diejenigen Bestandtheile erhalten hat, die wir heutzutage als nothwendig damit verbundene betrachten. Ganz richtig dagegen sagt Aristoteles (Pol. 1252^b), dass die Aufgabe des οἰκονόμος ein βασιλεύειν sei. Dabei sind ihm Weib und Kind und Sklaven, jedes in verschiedener Stellung (der γαμική, πατρική, δεσποτική) stehend, die Werkzeuge[8]). Mit diesen vollführt er seine Aufgabe, die χρηματιστική, unbewegliches und

---

6) Ueber den sacralen Grund hiervon s § 18 Not. 4 a. E.

7) Vgl. im Atharvaveda (Zimmer, Altind. Leben, S. 281): ,Zu ihm [dem neuerbauten und zum Einzuge fertig dastehenden Hause] ist der zarte Knabe, zu ihm das Kalb mit den Hausthieren insgesammt gekommen; zu ihm ist ein Krug Parisrut, zu ihm sind sie mit Töpfen saurer Milch gekommen'.

8) Aristot. Pol. 1253^b: ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν, ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν· πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν. οἰκονομίας δὲ μέρη, ἐξ ὧν πάλιν ἡ οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος καὶ πόσις καὶ ἄλοχος καὶ πατὴρ καὶ τέκνα· περὶ τριῶν τούτων σκηπτέον ἂν εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι· ταῦτα δ' ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμικὴ (ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις) καὶ τρίτον πατρικὴ (καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ὠνόμασται ἰδίῳ ὀνόματι). ἔστωσαν δὴ αὗται τρεῖς ἃς εἴπομεν.

bewegliches Gut zum Wohle der gesammten Koinonie zu verwalten, zu schützen, und ohne Sucht nach Reichthumshäufung (*καπηλεία*) zu wahren [9]. Diese gesammte Leitung des Hauswesens ist nicht eine rein materielle, sie ist eine sittliche, bei der das Gute und Böse, Rechte und Unrechte genau geprüft werden muss [10], d. h. diese Leitung muss nicht lediglich nach dem egoistischen Interesse des Herrn, sondern nach dem Gesammtwohle der Koinonie bemessen werden [11].

So gilt als der schönste Schmuck des Hauses, als das Heilbringendste, nicht etwa ein im Hause aufgestelltes Götter-*ἄγαλμα*, sondern ein im Hause wohlverehrter alter Parens; Pl. G. XI 11 (931 A): *νόμοι περὶ θεοὺς ἀρχαῖοι κεῖνται παρὰ πᾶσι* [d. h. dies ist ius gentium] *διχῇ. τοὺς μὲν γὰρ τῶν θεῶν ὁρῶντες σαφῶς τιμῶμεν τοὺς δ' εἰκόνας ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι . . . . πατὴρ οὖν ὅτῳ καὶ μήτηρ ἢ τούτων πατέρες ἢ μητέρες ἐν οἰκίᾳ κεῖνται κειμήλιοι ἀπειρηκότες γήρᾳ, μηδεὶς διανοηθήτω ποτὲ ἄγαλμα αὐτῷ, τοιοῦτον ἐφέστιον ἵδρυμα ἐν οἰκίᾳ ἔχων, μᾶλλον κύριον ἔσεσθαι, ἐὰν δὴ κατὰ τρόπον γε ὀρθῶς αὐτὸ θεραπεύῃ ὁ κεκτημένος.* In diese sittliche Haus-Koinonie ist auch der Sklave mit aufgenommen. Während der fugitivus, als ein Untreuer, nicht bewahrt: *οὔτε τραπέζης μνῆστιν ἐφεστίου οὐ Κρονίωνος Ἑρκαίου*, ist der dem Hause anhängliche Sklave auch in die Opfergemeinschaft desselben mit aufgenommen: *καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀπολαύσεις μᾶλλον τῶν δούλων ἕνεκα ποιεῖν ἢ τῶν ἐλευθέρων* (H.-Bl. S. 82). Und auch der Freigelassene ist, da er für die Freilassung Dank schuldet, noch immer in mannigfacher Weise an die Hestia seines Freilassers und an dessen Willen gebunden; Pl. G. XI 2 (915. A): *ἀγέτω δὲ καὶ τὸν ἀπελεύθερον, ἐάν τις μὴ θεραπεύῃ τοὺς ἀπελευθερώσαντας ἢ μὴ ἱκανῶς. θεραπεία δὲ φοιτᾶν τρὶς τοῦ μηνὸς τὸν*

---

9) **Aristot. Pol. 1253b:** ἔστι δέ τι ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς. ὅπως δ' ἔχει, θεωρητέον. λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς.

10) **Arist. 1253a:** τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

11) **Die hier im Text kurz zusammengestellten Sätze werden insgesammt unter § 79 ff. noch ihre eingehendere Erörterung finden.**

ἀπελευθερωθέντα πρὸς τὴν τοῦ ἀπελευθερώσαντος ἑστίαν, ἐπαγγελλόμενον ὅ τι χρὴ δρᾶν τῶν δικαίων καὶ ἅμα δυνατῶν, καὶ περὶ γάμου ποιεῖν ὅ τί περ ἂν ξυνδοκῇ τῷ γενομένῳ δεσπότῃ (H.-Th. S. 22).

15. (Fortsetzung. — Fortbildung des Hestiabegriffs.) — 4) Das letztzuerwähnende Element der Hestiainstitution mag man das geschichtliche nennen. Es ruht auf dem Bestreben, dass die einmal gegründete Hestia möglichst in diesem Geschlechte forterbe, und andererseits die diesem Geschlechte gehörige Hestia möglichst vor dem Aussterben oder Verwaistwerden bewahrt bleibe [1]). Es handelt sich also um die durch den Lauf der Zeiten hindurch umgeänderte Verbindung von Geschlecht und Geschlechtssitz.

Ich hob bereits hervor, dass bei den in den südeuropäischen Halbinseln auftretenden Ariern die sich an die Eroberung anknüpfende Einrichtung einer gleichmässigen Vertheilung des Grundes und Bodens nach festen Loosen sich besonders ausgebildet habe. In den mannigfachsten Gestaltungen treten danach namentlich bei den Griechen die Versuche auf, die einmal bestimmte Zahl der *κλῆροι* mit der naturgemäss den grössten Schwankungen unterliegenden Zahl der Familien und Geschlechter in Einklang zu halten. Allen diesen Versuchen liegt der allgemeine Gedanke zum Grunde, dass möglichst ein Jeder auf den *πατρῷα* sitzen müsse. Vorzugsweise von den Söhnen, insbesondere vom ältesten, waren die *πατρῷα* fortzubesitzen (vgl. auch § 8 Not. 4): Pl. G. XI 7 (923 D): *τοῦ πατρῴου κλήρου καὶ τῆς περὶ τὸν κλῆρον κατασκευῆς πάσης.* Die *αὐτοῦ πατρῷα ἑστία* durfte man nicht durch Betreibung eines illiberalen (*ἀνε-*

1) Aus dem Gesichtspunkte der Schützung des Erbes in der Familie, der Bewahrung des Geschlechts und seines Namens erklärt sich auch die strenge Behandlung des Verbrechens der Leibesfrucht-Abtreibung im Alterthum (H.-Bl. S. 76); Cic. pr. Cluent. 11, 32: Memoria teneo, Milesiam quandam mulierem ... quod ab heredibus secundis accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegisset, rei capitalis esse damnatam: neque iniuria; quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae, designatum rei publicae civem, sustulisset.

λευθέρου) Gewerbes beflecken [Pl. G. XI 4 (919 E)]. Es hatte religiöse Bedenken, wenn ein Haus ausstürbe und ein Gottesdienst aufhörte (H.-Th. S. 107 N. 5). Man nahm (in Naupaktos) an, dass der ἐπίοικος die ἐποικία freiwillig nur verlassen dürfe: *καταλείποντα ἐν τᾷ ἱστίᾳ παῖδα ἡβατὰν ἢ ἀδελφεόν* (H.-Th. S. 70 Not. 1).

Dieser selbe Gedanke, nur noch nicht so fest verknüpft mit einem zugetheilten κλῆρος, findet sich auch bei den Indern. Die Verwandtschaften haben sich hier zunächst in ungebundener Weise je nach Lust und Belieben den Platz für ihr grāma ausgesucht. So gestaltet sich bei ihnen der Gedanke, dass man streben müsse, in Söhnen sein Geschlecht fortleben zu lassen, und so Jeder in seiner Generation an der Unsterblichkeit des Namens dieses Geschlechts mitzuarbeiten habe, nicht objectiv mit dem οἶκος identificirt, sondern mehr subjectiv nur das Geschlecht ins Auge fassend. Aber die Verknüpfung der Generationen geschieht doch auch bei ihnen durch den Hestiabegriff. Freilich lassen die oben angeführten Stellen der Sūtras hierbei noch Mancherlei zweifelhaft und dunkel. Wenn der Haushalter gestorben und die Zeit der Unreinheit vorüber ist, so zündet, sagen sie, der älteste Bruder als Fortführer der väterlichen Gemeinschaft das Feuer an. Dies ist kein neues Feuer, es bleibt noch die alte väterliche Hestia bis zur Erbtheilung (§ 10). Das pflegt zu dauern, so lange die jüngeren Brüder noch nicht heirathsfähig sind. Tritt dann die Erbtheilung ein, so wird das Gewöhnliche gewesen sein, dass der älteste Bruder das väterliche Haus, die πατρῴα, behielt, die jüngeren sich verheirathenden Brüder sich ihr eigenes Erbtheilungsfeuer vom väterlichen Heerd auf ihren neuen eigenen Heerd herübertrugen. Ebenso holte sich, wie wir sahen, der noch nicht heirathende snātaka vom Lehrer, der ja sein geistlicher Vater (Atiguru) ist, das Feuer für den neuen eigenen Heerd. Der Grundgedanke ist in diesem Allen deutlich, dass es einer geschichtlichen Fortführung der schon gegründeten Hestia durch Herübertragung des heiligen Heerdfeuers bedürfe. Um so auffälliger aber ist nun das, was rücksichtlich des Hauptfalles der Heerdneugründung, der Entzündung des H o c h z e i t s f e u e r s, wir in den indischen Quellen finden. Wenn bei Lebzeiten des Vaters ein schon erwachsener Sohn aus der väterlichen Oikonomie austritt,

und sich verheirathend einen eigenen Heerd gründet, oder wenn nach dem Tode des Vaters aus der vom ältesten Bruder fortgeführten väterlichen Oikonomie ein jüngerer auch schon heirathsfähig gewordener Bruder ausscheidet, um sich zu verheirathen, so sollte man als selbstverständlich annehmen, dass er sich vom Vaterheerde das heilige Feuer auf den neuen eigenen Heerd herüberhole. Dies tritt nun aber in den Quellen nicht hervor, vielmehr wird, wie oben mitgetheilt, als Neugründung des eigenen Heerdes immer nur das Hochzeitsfeuer angegeben. Dies aber ist zweifellos das vom Hausheerde des Brautvaters, von welchem sich der Bräutigam das Mädchen holt, herübergetragene Feuer. Man sollte denken, dass auf dem neuen Heerde des Bräutigams zunächst schon das dem Heerde seines eigenen Vaters oder anderswoher entnommene Feuer habe entzündet werden müssen, und dass dann, zur Versinnbildlichung der ehelichen Gemeinschaft, das vom Brautvater-Heerde geholte mit dem eigenen Bräutigamsfeuer vereinigt werden müsste. Ich glaube in der That, dass, obgleich die indischen Quellen dunkel sind (vgl. übrigens noch § 23 Not. 5), in dieser Weise die Sache zu denken sei. Ich gebrauchte desshalb auch bereits oben § 10 Nr. 2 die Ausdrücke: „die Entzündung des Hochzeitsfeuers oder die Herüberführung desselben in das Feuer des neuen Hauses“. Dafür möge nun Folgendes als Rechtfertigung dienen. Unter den griechischen Hochzeitsgebräuchen wird erwähnt, dass (H.-Bl. S. 274. 275) bei der in domum deductio die Mutter der Braut mit Fackeln hinter dem Wagen herschritt: *νόμιμον γάρ ἐστι τῇ μητρὶ δᾳδουχεῖν ἐν τοῖς γάμοις τῶν θυγατέρων*. Man hat bereits die Ansicht ausgesprochen, dass „wahrscheinlich diese Fackeln am häuslichen Heerdfeuer angezündet wurden; daher *ἀφ' ἑστίας ἄγειν γυναῖκα*, Iamblich.“. Ich möchte nun behaupten, dass, da nach den indischen Quellen die Herübertragung des Feuers vom Heerde des Brautvaters zweifellos ist, die griechische Sitte der Fackelbegleitung ein Ueberrest dieser uralten Einrichtung der Heerdfeuer-Uebertragung sei [2]). In der Nachricht des Iamblichus

2) Die Sitte des Fackeltragens kann nicht aus dem Bedürfniss der Beleuchtung entstanden sein, da die in domum deductio regelmässig am Tage stattfand.

findet das seine Bestätigung. Ist dies aber richtig, so haben wir nothwendig noch weiter zu gehen. Die griechische Sitte enthielt nämlich noch Folgendes: „An der Thüre des Bräutigams scheint dessen Mutter den Zug ebenfalls mit Fackeln erwartet zu haben: *ἔθος ἦν τὴν νύμφην ὑπὸ τῆς μητρὸς τοῦ γαμοῦντος μετὰ λαμπάδων εἰσάγεσθαι* [nicht sowohl ins Brautgemach, als über die Schwelle an den Heerd]. Dürfen wir in den griechischen Fackeln der Brautmutter die alte Einrichtung der Uebertragung des bräutlichen Heerdfeuers wiederfinden, so werden wir in den Fackeln der Bräutigamsmutter die Repräsentation des Heerdfeuers des Bräutigams zu suchen haben. Indem dann beide Fackelarten vereint ins Haus getragen werden, so ist damit für das neue Hauswesen der Gedanke ausgesprochen, dass das heilige Feuer der neuen Hestia als ein aus väterlicher und mütterlicher Seite geeintes anzusehen sei.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls gewähren uns weiter die indischen Quellen ein sehr deutliches Bild davon, wie in uralten Zeiten die Pflicht, an der „Unsterblichkeit“ des Geschlechts durch Söhneerzeugung mitzuwirken, aufgefasst wurde. Es ist von hohem Interesse, sich in diese, unseren modernen Anschauungen so ganz fremden, Gedankenreihen zurückzuversetzen.

a) Unsterblichkeit denkt sich der Altarier als: Fortleben im Geschlecht (vgl. unten § 81 Not. 4). Dieses Fortleben setzt voraus, dass die Nachkommen gegen ihre Vorfahren die Nomizomena erfüllen [3]). Dadurch wird bewirkt, dass die Manen der Verstorbenen im Jenseits beruhigt und zufrieden gestellt werden; Ap. II 9, 24, 1—4: ‚der Veda erklärt, dass des Menschen Nachkommenschaft [d. h. männliche] seine Unsterblichkeit sei: „In Deiner Nachkommenschaft wirst Du wiedergeboren; das, Sterblicher, ist Deine Unsterblichkeit“ [4]). Es kann auch sinnlich wahrgenommen

3) Es kommt darauf an, dass das Vermögen, womit man die Kosten der Nomizomena bestreitet, ein wohlerworbenes sei. Die drei Klassen des Erwerbes [das weisse, das gefleckte, das schwarze Vermögen, — wovon später die Rede sein wird] wirken auf die Wiedergeburten der Vorfahren als Gott, als Mensch, als Thier zurück, Vi. 58, 3—5. Vgl. unten § 64.

4) Ganz gleichartig ist auch noch die griechische Anschauung, dass, wenn das Geschlecht nur nicht untergeht, man nicht gestorben ist, wenn man auch stirbt; denn Kinder sind des todten Vaters rettender

werden, dass der Sohn den Vater reproducirt, denn ihre Aehnlichkeit ist sichtbar, nur ihre Körper sind verschieden. Diese (Söhne), welche leben, mehren, indem sie die im Veda gelehrten Riten vollziehen, den Ruhm und die himmlische Seligkeit ihrer dahingegangenen Vorfahren. In dieser Weise mehrt jede nachfolgende Generation (den Ruhm und die Seligkeit) ihrer gestorbenen Vorfahren'. ‚Der Vater hat einen Vater durch den Sohn bei seiner Geburt aus dem Mutterleibe' [d. h. etwa: durch die Geburt des Sohnes wird mittelst des von diesem Enkel zu übenden Todtencultus dem Vater auch sein eigener Vater erhalten], Baudh. II 6, 11, 31. An sich ist dieser Cult der Vorfahren eine Pflicht aller Kasten, also ist auch die Erzeugung der den Cult übenden Nachkommen eine allen Kasten gemeinsame Pflicht, Vas. 4, 4 [5]). Aber ganz besonders besteht diese Pflicht für die Brahmanen; ‚ein Brahmane schuldet von seiner Geburt an einen Sohn seinen Vorfahren'. Baudh. II 6, 11, 32. 33. ‚Lasst ihn sorgfältig Nachkommenschaft in seiner eigenen Kaste erzeugen. Von seiner Geburt an ist ein Brahmane mit drei Schulden belastet; lasst ihn diese bezahlen . .: Wenn er die Weisen durch das Vedastudium verehrt, Indra durch Somaopfer, und die Manen seiner Vorfahren durch (Erzeugung von) Kindern, so wird er sich im Himmel freuen, frei von Schuld. Durch einen Sohn erlangt er die Welten, durch einen Grosssohn Unsterblichkeit, aber durch seines Sohnes Grosssohn steigt er zum (höchsten) Himmel empor. (Das) ist im Veda erklärt worden'. Baudh. II 9, 16, 3—6. ‚Durch die Erzeugung eines tugendhaften [d. h. die Obsequiumspflichten erfüllenden] Sohnes rettet er sich selbst. Der, welcher einen tugendhaften Sohn erlangt, rettet von der Furcht vor Sünde sieben in der absteigenden Linie und sieben in der aufsteigenden Linie, nämlich sechs Andere (in jeder), indem er selbst der Siebente ist. Desshalb erhält er einen Lohn, wenn er Nachkommenschaft erzeugt: dess-

---

Nachruhm; Aeschyl. Choeph. 503: καὶ μὴ 'ξαλείψῃς σπέρμα Πελοπιδῶν τόδε. οὕτω γὰρ οὐ τέϑνηκας, οὐδέ περ ϑανών. παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι ϑανόντι.

5) Die beiden Açvins (GIRG. S. 191) verheissen für die Söhneerzeugung Ruhm, Baudh II 9, 16, 1. 2; dieselbe ist durch Medicin und Gebete zu befördern, 12—14. — S. noch Gobh. II 6, 1—12.

halb sollte er eifrig Nachkommenschaft erzeugen' [therefore (they say) that he who begets a son, produces even his own self, and it is declared in the Veda: „thou art self, called a son".], Baudh. II 9, 16, 7—11 [5a]). Weil man die Erreichung des Himmels durch Sohn, Enkel und Urenkel gewinnt, so sind die (legitim geheiratheten, allein legitime Nachkommenschaft gebenden) Frauen zu ehren und zu bewachen, Y. I 78. Unglücklich sind die, welche ihre männliche Nachkommenschaft verloren haben; Vas. 1, 38 ,Familie verloren, Alles verloren'. Erklärlich daher, dass dem Altarier der Wunsch am nächsten lag: ,mögen wir Söhne (d. h. die uns die Seligkeit des Jenseits Sichernden) und Vieh (d. h. das den irdischen Reichthum Ausmachende) haben', Baudh. I 4, 6. 7 [6]).

Hiernach stehen Manencult und Geschlechtsaufrechthaltung in untrennbarem Zusammenhange. Die Söhne haben die Pflicht, den Vorfahren im Jenseits Ruhe zu schaffen [placare manes], also man muss Söhne erzielen, um selbst die spätere Ruhe im Jenseits erwarten zu können. Dies heisst: man gewinnt durch seine Söhne geistliches Verdienst fürs Jenseits. Dort im Jenseits kommen aber rücksichtlich dieses geistlichen Verdienstes nur die wirklich leiblich erzeugten Söhne in Betracht (the son belongs to the begetter). Natürlich weiss man (Varuṇa) im Jenseits ganz genau, wer der Erzeuger dieses betreffenden

---

5a) Gobh. II 8, 21: ,ane Glied für Glied entstehest Du'. — Besonders begiückend ist es wenn der Sohn, namentlieh der älteste, auerst seinen Vater erkennt nnd nennt; Gobh. a. a. O.: ,hei einem Kinde, wenn es aum ersten Mal erkennt: „das ist mein Vater" . . . nehme er in seine heiden Hände das Haupt des ältesten Sohnes . . dann küsst er ihn aufs Haupt mit den Worten: „mit der Kühe Schmatzton küsse ich dich".

6) Bachofen, Ant. Br. 1 60, führt eine Stelie ans Aitareya Brāhmaṇa an: ,Was ist der Grund, dass alie Wesen, sowohl die vernunftlosen als die vernunftbegahten, nach einem Sohn verlangen . . . . Durch einen Sohn überwinden die Väter stets grosse Sehwierigkeiten; in einem Sohne wird das eigene Ich aus dem Ich gehoren . . . Der Ehemann geht in der Gestalt von Samen in seine Frau ein; verwandeit sieh dann der Samen zum Embryo, so macht er sie zur Mutter; von dieser wird er selhst im zehnten Monat von neuem geboren. Nur dann ist die Fran eine wirkiiche Frau (jāyā), wenn der Mann in ihr ahermals gehoren wird . . . Die Götter sprachen zu dem Manne: Dies Wesen (die Frau) ist dazu bestimmt, Dich erneut hervorznhringen'.

Sohnes gewesen ist; Baudh. II 2, 3, 33—35: ‚Aupajandhani [7]) (erklärt, dass) der aurasa, der legitime leibliche Sohn, allein (berechtigt ist). „Nun, o Janaka, bewache ich sorgfältig meine Weiber, (obgleich) ich es früher (nicht gethan habe). Denn sie haben in Yama's Hof erklärt, dass der Sohn dem Erzeuger gehört. Der Geber des Samens nimmt den Sohn nach dem Tode in Yama's Halle an sich. Desshalb beschützen sie sorgfältig ihre Weiber, den Samen Fremder fürchtend. Sorgfältig bewachet (die Erzeugung eurer) Nachkommenschaft, damit nicht fremder Samen auf euren Boden falle. Nach dem Tode gehört der Sohn dem Erzeuger. Durch Sorglosigkeit macht ein Ehemann (die Geburt) eines Sohnes unnütz".

Weil der Fortpflanzung des Geschlechts durch Söhne eine rückwirkende Kraft auf die Ruhe der Vorfahren beigelegt wurde, und der für die Ruhe der Vorfahren entwickelte Manencult bei den Altariern eine so ganz ausserordentliche Wichtigkeit erlangt hatte, so mussten nothwendig für die Frage der Kindererzeugung vielfach Consequenzen gezogen werden, von denen wir nach unseren modernen Anschauungen gar keine Ahnung haben. Das, was nach Note 1 im Alterthum auch der späteren Zeit allerdings noch immer als ein Verbrechen gegen das Geschlecht angesehen wurde, die Embryozerstörung, musste unter dem Hinzutritt des indischen Gesichtspunktes, dass dadurch den Vorfahren die Möglichkeit der Ruhe im Grabe geraubt werde, als eine Sünde schwerster Art erscheinen [8]). Aber es

---

7) Zu Baudh. l. c.: „Aupajandhani is one of the ancient teachers of the White Yajur-veda, mentioned in the lists incorporated in the Çatapatha-Brāhmaṇa XIV, 5, 5, 21; 7, 3, 26. The Legends of the White Yajur-veda frequently mention king Janaka of Videha, and assert that that philosopher king had frequent intercourse with Yājñavalkya and other teachers of the Veda which Aditya revealed". Vgl. Anm. 1 Nr. 3a.

8) Die eigentliche Bestimmung der Frau ist, das schreckliche Unglück des Beraubtseins von Nachkommenschaft („Familie verloren, Alles verloren") zu hindern (Not. 6). Also der Eintritt der Frau in die Familie des Mannes erfolgt gar nicht bloss in dem Sinne, speciell diesem Manne eine Lebensgenossin zu geben, sondern er hat die Bedeutung eines Gegebenwerdens des Mädchens an die Familie, damit aus ihr der Familie Kinder und insbesondere Söhne entspriessen. — Der Gedanke an „geschlechtliche Promiscuität" [Kohler, Ztschr. f. vgl. RW. VI. 404] ist hier gar nicht zu finden. Die Stelle von Apastamba II 10, 27, 1—7 spricht von Niyoga (§ 16 Nr. β), dem

lag nahe, noch weiter zu gehen. Die Nichterfüllung der ehelichen Pflicht musste nicht sowohl als eine Verletzung des dem anderen Ehegatten Schuldigen, sondern als Unterlassung der Pflicht der Söhnezeugung, der Embryozerstörung gleichartig erscheinen; Baudh. IV 1, 17: ‚Wer nicht während der drei Jahre einem heirathsfähigen Weibe naht [d. h. seiner ihm als Nichtmannbar-Verlobten, dann mannbar gewordenen Gattin], verfällt ohne Zweifel in eine Schuld gleich der Embryozerstörung'. 18: ‚Die Vorfahren des Mannes, welcher seinem Weibe nicht naht, nachdem sie nach ihrer zeitweiligen Unreinheit gebadet hat, obgleich er sich in ihrer Nähe aufhält, liegen während des Monats in den Menstrualausscheidungen (der Frau)'. Da es für die Vorfahren von so unendlicher Wichtigkeit sein konnte, dass eine Frau einen Knaben gebäre, so führte der Wunsch, es mögte ein Knabe sein, zu der Präsumtion dieses Satzes. An solcher hielt man aber dann auch bei der Frage über die Strafbarkeit der Embryozerstörung fest; Vas. 20, 23. 24: ‚Nun wollen wir erklären (wer zu betrachten ist als) Tödter eines (im Veda) gelehrten Brahmanen (bhrūṇahan). Der wird bhrūṇahan genannt, welcher einen Brahmanen tödtet oder einen Embryo zerstört, (dessen Geschlecht) unbekannt ist. Denn Embryos, deren Geschlecht unbekannt ist, werden männlich. Desshalb bringen sie Brandoblationen für die Erzeugung männlicher Kinder dar'. Da auf die Gewinnung von Nachkommenschaft, insbesondere von Söhnen, der höchste Werth gelegt wird, und sie gerade als der reale Zweck der Ehe gilt, so darf eine Frau, deren Mann impotent ist, ihren Mann verlassen und einen anderen nehmen, Baudh. II 2, 3, 27. Umgekehrt kann aus dem-

---

früher erlaubten Verhältniss, welches den Zweck hatte, beim Unvermögen des Mannes der Frau [welche: ‚is given to the family of her husband, and not to the husband alone'] zu einem Kinde zu verhelfen. Aber Apastamba setzt hinzu, dass dies ‚is at present forbidden on account of the weakness of men's senses'. Also die Hand eines Sapiṇḍa wie jeder anderen Person ausser dem Gatten darf der Gattin nicht mehr nahen, denn die Ehe verbietet der Frau jeden geschlechtlichen Verkehr mit anderen Männern (the connexion of husband and wife takes place through the law). Wird dies Gebot verletzt, so gehen Beide, der Mann wie die Frau, zur Hölle Umgekehrt aber ist die durch Beobachtung des Gebotes zu erlangende Seligkeit im Jenseits der durch das Niyoga vermittelten Gewinnung von Nachkommenschaft vorzuziehen.

selben Motiv der Mann seine Frau verstossen, wenn sie unfruchtbar ist, Baudh. II 2, 4, 6 (vgl. unten § 80 Not. 3). Da der Mann, welcher Söhne zeugen kann, auch Söhne zeugen soll, so erscheint nur der Vater von Söhnen als eine Persönlichkeit mit voller Rechtsfähigkeit. Nur er gilt als classischer Zeuge, Baudh. I 10, 19, 13: ‚Männer der vier Kasten (varṇa), welche Söhne haben, mögen Zeugen sein‘.

16. (Fortsetzung. — Fortbildung des Hestiabegriffs.) — b) Da das Hinterlassen von Kindern, insbesondere Söhnen eine Sache von so unendlicher Wichtigkeit war, so ist es begreiflich, dass schon in uralt-arischen Zeiten auf Einrichtungen gesonnen wurde, die demjenigen, welchem die Natur die Kinder versagt hatte, die Möglichkeit eines künstlichen Ersatzes boten. Solcher Ersatzmittel weisen unsere indischen Quellen drei auf: die Adoption, den Niyoga und den Putrikāputra. Die Adoption kennen sowohl Griechen wie Römer; Niyoga und Putrikāputra sind bei den Römern nicht nachweisbar, wohl aber zweifellos bei den Griechen.

α) Von der Adoption sagen die Griechen, dass sie eine Institution des ius gentium sei (GIRG. S. 161. 168 ff.). Sie kommt bereits in den Veden vor. Sie geschah, wie in Sparta vor dem Könige, so auch (s. o. § 6 Nr. 2) nach den Sūtras unter Benachrichtigung des Königs. Sie ist ein in Gegenwart des Verwandtenkreises, und unter Vornahme gewisser Opfer ausgeführter Act. In Betreff dieses Actes selbst [1]) unterscheiden

1) Im Pariçishṭa (d. h. Supplement) über Adoption [hinter Bühler's Ausgabe v. Baudhāyana p. 334 ff.] VII, 5, 7 ff. wird das Ganze so dargestellt: ‚Wer (einen Sohn) zu adoptiren beabsichtigt . . . versammelt seine Verwandten, benachrichtigt den König (von seiner Absicht) in (deren) Gegenwart (zu adoptiren), speist die (eingeladenen) Brahmanen in der Versammlung oder in (seiner) Wohnung . . Dann vollzieht er die Ceremonien, welche mit dem Ziehen der Linien auf dem Altar beginnen und mit dem Stellen der Wassergefässe endigen, geht zu dem Geber (des Kindes) und muss (dies) Verlangen (an ihn) richten: „gieb mir (Deinen) Sohn“. Der Andere antwortet: „ich gebe (ihn)“. Er empfängt das Kind mit diesen Worten: „ich nehme Dich zur Erfüllung (meiner) religiösen Pflichten, ich nehme Dich, um die Linie (meiner Vorfahren) fortzuführen“. Dann schmückt er ihn mit den zwei Kleidern, zwei Ohrringen und dem Fingerring‘, u. s. w. Vgl.

die Sūtras in detaillirter Theorie die einzelnen Fälle, die sich je nach der Stellung des Adoptirten zu seiner alten und zur neuen Familie denken lassen. Der eigentliche Grundgedanke, wie er auch in den Formeln des Actes (Not. 1) hervortritt, ist, dass der Sohn gegeben wird. Er heisst danach datta oder dattaka (= datus in adoptionem; Vi. 15, 18; Baudh. II 2, 3, 20). Der Adoptionsbegriff ist durchaus nicht an die väterliche Gewalt, sondern an die (oben erörterte) alte Haushalterstellung angeknüpft. Also Vater und Mutter geben den Sohn (Vas. 15, 2); Einer von Beiden nur, wenn der Andere nicht mehr lebt (Vas. 17, 28) (s. u. § 81 Not. 1). Eine Frau speciell darf bei ihres Mannes Lebzeiten nur mit dessen Erlaubniss geben (Vas. 15, 5)[2]. Man soll nicht einen einzigen Sohn geben und empfangen, denn der muss bleiben, um die Linie der Vorfahren fortzuführen (Vas. 15, 3). Die Adoption hat zwei Zwecke (gleichartig denen der Ehe; § 11 Nr. 3), den realen der Fortführung des Geschlechts und den sacralen des Erfülltwerdens der religiösen Pflichten. Man fasst sie bereits als familienrechtlichen Willensact des Gebens und Nehmens der Sohnesstellung[3]. Daneben wird dann noch die Subsumtion der Adoption unter den Kaufbegriff erwähnt (der gekaufte Sohn, krīta). Man mag darunter wohl, wie bei der Ehe, eine Forttragung älterer roherer juristischer Auffassung vermuthen, welche sich die Rechtsform einer Ueberlassung nicht anders als in der Gestalt eines Verkaufs zu denken vermogte. Die Quellen führen zur Rechtfertigung noch einen besonderen mythischen Präcedenzfall an; Vas. 17, 30. 31: ‚das wird erklärt durch die Geschichte von Çunaḥçepa. Çunaḥ-

---

Vas. 15, 6. — S. auch über die Adoption: Kohler, in der Ztschr. f. vgl. R W. III S. 408 ff.; Jolly Tag. Lect. p. 144 ff.; GIRG. S. 71 ff.

2) Man kann also auch so sagen: die Adoption ist bei den Altindern ein Product nicht des Paternitäts-, sondern des Parentalrechtes (vgl. oben § 11 Not. 5).

3) Man sucht sich, damit im ganzen Geschlecht durch die Adoption so wenig als möglich verändert werde, als zu Adoptirenden den nächstpassenden Verwandten; Vas. 15, 6. 7: ‚und (als Sohn) einen nichtentfernten Verwandten, gerade den Nächsten unter seinen Verwandten. Wenn aber ein Zweifel über den angenommenen entfernten Verwandten entsteht [betr. der Kaste und anderer Qualification], soll (der Adoptirende) ihn bei Seite stellen‘.

çepa war ein König. Er kaufte den Sohn von Ajîgarta Sauyavasi'; Vi. 15, 20. 21; Baudh. II 2, 3, 26.

Im römischen Recht hat durch die so tief einschneidende Ausbildung der patria potestas die Adoption eine wesentliche Umbildung ihrer uralten Elemente erfahren. Der altarische Begriff von Adoption ist ein umfassenderer, als ihn die Latiner-Römer in ihrer strict nationalen Periode sich construirt haben. Die altarische Adoption bezweckt: die Fortführung des Geschlechts, die römische: Begründung der väterlichen Gewalt; die altarische: verleiht die demnächstige Haushalterstellung an Statt des demnächst wegfallenden Adoptirenden; die römische: gewährt in erster Linie die Unterwerfung des Adoptirten unter den lebenden Adoptirenden; die altarisch in Adoption Gebenden sind: Vater und Mutter, in Rom: ist es der bisherige Paterfamilias.

Neben der eigentlichen Gestalt der Adoption (dem datta) steht in den indischen Quellen eine Reihe von besonderen Fällen: der selbstgemachte Sohn (kṛitrima; Vas. 17, 33. 34; G. 28, 32; Baudh. II 2, 3, 21); der durch Anerkennung legitimirte (gūḍhaja; 22); der apaviddha (23. = Adoption des von Vater und Mutter Verstossenen); der kānīna (Annahme des Kindes eines unverheiratheten Frauenzimmers); der sahoḍha (24. 25. = Mantelkind); der paunarbhava (27; Sohn eines zweimal verheiratheten Weibes); der svayaṃdatta (28; a se ipso datus, den Vater und Mutter verlassen haben); vgl. Vas. 17, 26—39; Vi. 15, 18—25.

β) Der Kshetraja, Baudh. II 2, 3, 17 (die Weibüberweisung, Niyoga)[4]. — Die Einrichtung, dass eine Frau, die von ihrem Manne keinen Sohn erlangen kann, sich von dem Nächststehenden einen solchen zeugen lassen dürfe, trägt den Stempel höchsten Alterthums an sich. Dass sie sich bei den Griechen und Germanen wie bei den Indern findet, ist schon seit lange beobachtet worden. Ich gehe hier auf das bei den Griechen Bestehende nicht weiter ein (GIRG. S. 46). Dagegen habe ich etwas genauer darzulegen, wie sich bei den Altindern dies Institut in ihr allgemeines System des Geschlechterwesens einfügt.

4) Vgl. Kohler, Zeitschr. f. vgl. RW. III S. 394; Jolly Tag. Lect. p. 152 ff.

Das Ganze ruht auf dem Gedanken, dass durch die Verheirathung das Weib der Familie, nicht bloss dem Manne, gegeben werde, Ap. II 10, 27, 3 (§ 15 Not. 8). Danach erscheint es, in den Zeiten, wo das Interesse der Geschlechtsfortpflanzung alles Andere überwiegt, nicht als anstössig, dass das Weib, dem von ihrem Manne der Sohn nicht gewährt wird, ihn von dem dem Manne Nächststehenden erhalte. Aber die Angelegenheit muss sich von vorn herein nicht als eine Sache der Wollust und Begierde, sondern als eine Pflichterfüllung gegen das Geschlecht kennzeichnen. Also die Gurus, die Verehrungswürdigen aus der Familie des Mannes, müssen zusammentreten und die Weibüberweisung sanctioniren, G. 18, 5. 15; Vas. 17, 56. Nach Y. I 68 soll der Zeugungshelfer der Frau als ein mit Butter Gesalbter nahen [5]). Da die Weibüberweisung um der Fortführung des Geschlechtes willen geschieht, so ist das Geschlecht in seinen verschiedensten Stufen zu der Hülfeleistung verpflichtet: zunächst der Bruder des Mannes (auf den Einige das Ganze beschränken wollten), dann der nächste Sapiṇḍa, der nächste Sagotra, Samānapravara, G. 18, 6. 7 [oder: Sapiṇḍas, Samānodakas, entfernte Verwandte, die denselben weltlichen Namen tragen (laukika gotra), oder die (bei Brahmanenfamilien) vom selben Ṛishi abstammen (vaidika gotra) Vas. 17, 79]. Schliesslich in Ermangelung dieser ist auch ein Fremder zugelassen worden, Vas. 17, 80.

Der Verkehr des Zeugungshelfers mit dem Weibe darf nur in der richtigen Zeit, ohne Liebesgetändel stattfinden, Vas. 17, 61. Er darf nur dauern, bis die Frau sich schwanger fühlt. Auf einer Verlängerung des Verkehrs steht Kastenverlust, Y. 1, 69. Aber nach Geburt eines Sohnes hat man wohl in besonderen Fällen noch die Erzielung eines zweiten zugelassen, G. 18, 8. Da es sich gerade um das Resultat der Gewinnung eines Sohnes handelt, dürfen körperlich Ungeeignete nicht als Zeugungshelfer bestellt werden, Vas. 17, 57—60; Baudh. II 2, 4, 7—10.

5) Es soll auch keine Zuweisung gemacht werden bloss aus dem Verlangen, das Vermögen zu erlangen, Vas. 17, 65. — Völlig fern liegt bei der Rechtfertigung des Niyoga aus dem „Gegebenwerden des Weibes an die Familie“ der Gedanke, dass damit, als Ueberrest des uralten „Mutterrechts“, je die „promiscue“-Zeugung gestattet worden wäre.

Der Niyoga setzt als Hauptfall (vielleicht ursprünglich als einzigen Fall) den Tod des Ehemannes der Frau voraus, G. 18, 4; 28, 22. 23; Vas. 17, 55. 56. ‚Die Wittwe eines Verstorbenen soll auf dem Boden sechs Monate lang schlafen, religiöse Gelübde erfüllend und der Reizmittel und des Salzes sich enthaltend. Nach Ablauf von sechs Monaten [durch den die Nichtschwangerschaft von ihrem Manne constatirt ist], soll sie baden und eine Todtenoblation ihrem Gatten darbringen. (Dann) soll ihr Vater oder ihr Bruder die Gurus, welche lehrten oder opferten, und seine Verwandten versammeln, und sollen sie anweisen'. — Man hat aber den Niyoga auch auf Grund des Ersuchens des lebenden Ehemannes zugelassen, G. 18, 10. 11. Und zwar gehört dann der gezeugte Sohn [der Kshetraja i. e. S.] regelmässig dem Ehemann allein. Es kann aber auch verabredet werden, dass er Beiden, dem Ehemann und dem Erzeuger, gehören solle (dvipitṛi, oder dvyāmushyāyana) Y. II 127. 128; Baudh. II 2, 3, 17—19; wogegen der von einem Fremden (d. h. nicht officiell Zugewiesenen) Erzeugte dem Erzeuger allein gehört, G. 18, 12—14; Vas. 17, 63. — Endlich hat man den Niyoga auch angewandt auf die Frau eines Ausgewanderten, der nach Ablauf einer gewissen Zeit als todt behandelt wird. Die Frau kann sich zunächst dem noch in ungetheilten Gütern mit dem Ausgewanderten sitzenden Bruder (vgl. § 65), dann dem abgetheilten Bruder ihres Mannes und dann weiter dessen nächsten Verwandten ergeben. Vas. 17, 75—78; G. 18, 15—17. — Unter allen Umständen aber darf ein Niyoga nicht stattfinden, wenn die Frau es ungern thut; Baudh. II, 2, 4, 10.

Obgleich der Niyoga in den Sūtras als geltendes Rechtsinstitut vorgetragen wird, so kommen doch auch schon Aeusserungen (vielleicht spätere Zusätze) vor, welche ihn nicht mehr anerkennen; Ap. II 10, 27, 4—6: ‚Dies ist gegenwärtig verboten wegen der Schwäche der menschlichen Sinne. Die Hand eines Geschlechtsgenossen wird als die eines Fremden angesehen, so gut wie die jedes Anderen ausser dem Gatten. Ist das Ehegelöbniss verletzt, so gehen Beide, der die Verletzung zulassende Mann und das die Verletzung begehende Weib, zur Hölle (§ 15 Not. 8).

γ) Der Putrikāputra (die Erbtochterzuweisung). Weit wichtiger noch als der Niyoga, in dem man doch allmälig einen

Widerspruch mit dem sittlichen Charakter der Ehe erkannte, ist die Assignation der bruderlosen Tochter. Man kann diese Institution gewissermassen als das prägnanteste Erzeugniss der arischen Geschlechterorganisation bezeichnen. Sie hat noch die ganze classische Zeit des Griechenthums hindurch bestanden, und hat offenbar den tiefgreifendsten Einfluss auf die griechischen socialen Zustände geäussert. Wir finden sie in ganz gleichartiger Gestaltung in den indischen Sūtras. Wir werden daraus den Schluss ziehen dürfen, dass es sich in ihr um ein, schon aus der Zeit vor Trennung der Inder und Griechen datirendes, Stück des altarischen Geschlechterrechts handle. Von den Römern ist sie nicht gekannt [5a]). Indem ich rücksichtlich des griechischen Bestandes derselben auf die GIRG. S. 47 ff., 163 N. p verweise, habe ich hier den Inhalt der indischen Sūtras kurz zusammenzustellen [6]). Die älteste Erwähnung der Frage findet sich in einer von den Sūtras citirten, vielbesprochenen Vedastelle, Vas. 17, 16: ‚Es ist im Veda (Rigv. I 124, 5) erklärt: „ein Mädchen, das keinen Bruder hat, geht den Männern zugewendet". Der Gedanke wird sein: falls ein Haushalter keinen Sohn hat, der das Geschlecht fortsetzen und den Manencult üben kann, so muss er seine Tochter dem Nächststehenden unter den Männern seines Geschlechts zuwenden, damit dieser ihm aus der Tochter einen Sohn zeuge. Ich sage: „seines Geschlechts", denn, wie sich der Haushalter den zu Adoptirenden, und den zum Niyoga zu Erwählenden zunächst unter den Geeigneten seines Geschlechts sucht, so muss er (was auch immer bei den Griechen festgehalten ist) sich den Schwiegersohn unter den Geschlechtsgenossen suchen.

Der Act selbst ist die, mit Opfern verbundene väterliche Zuweisung der Tochter an den Bräutigam; G. 28, 18: ‚ein sohnloser Vater mag seine Tochter zuweisen, indem er Brandoblationen an Agni (den Herrn des Hausfeuers) und Prajapati

---

5a) Einen Anklang darau scheiut, wie Bachofen Ant. Br. II 133 bemerkt, die Fabische Gens fortgetrageu zu haben; Festus p. 173: qui unus post sex et treceutos ab Etruscis interfectos superfuit . . uxorem duxit . . ea condicione, ut qui primus natus esset, praeuomine avi materui, Numerius appellaretur.

6) Vgl. uoch Kohler, in der Ztschr. f. vergl. RW. III S. 395 ff.; Jolly Lect. p. 147 ff.; Eug. Hafter, Die Erbtochter uach attischem R (1887) S. 1—9.

(den Herrn der Geschöpfe, also der Zeugung) darbringt, und (den Bräutigam mit diesen Worten) anredet: „Für mich sei (Deine männliche) Nachkommenschaft“ [7]). Allmälig hat sich dieser Zuweisungsact verloren, und man nahm, weil das Interesse des Geschlechts entschieden die Fortsetzung des Geschlechts durch die Tochter forderte, die Qualität der Tochter als einer Zugewiesenen auch dann an, wenn nur die Absicht des Vaters nachweisbar war, G. 28, 19. Wieder hieran knüpfte es sich, dass auch die väterliche Intention als selbstverständlich supplirt wurde; Vi. 15, 6: ‚Ein Mädchen, das keinen Bruder hat, ist ebenfalls (in jedem Fall angesehen als) eine zugewiesene Tochter, auch wenn sie nicht hinweggegeben worden ist nach der Regel der Tochterzuweisnng [8]). Damit haben wir schon im Wesentlichen die griechische Auffassung, wonach die Erbtochter, wenn der Vater sie nicht selbst dem Nächsten aus den Anchisteis verheirathet hat, von diesem einfach nach des Vaters Tode reclamirt werden kann.

Der Sohn, welchen die zugewiesene Tochter gebären wird, soll als Fortführer des Geschlechtes ihres Vaters gelten. Er soll sein Sohn sein. Es scheint aber, dass es wenigstens gewissen indischen Kreisen in Beziehung auf den Manencult Bedenken gemacht hat, einfach die Mutter zu überspringen und den mütterlichen Grossvater als Ascendenten ersten Grades zu behandeln. Da ist man denn auf den Ausweg verfallen, der noch heutzutage fortzuleben scheint [9]), dass man den Namen

7) Andere Formel: Vas. 17, 17: ‚(Es giebt) einen Vers (vom Vater zu sprechen, wenn er seine Tochter zuweist): „ich will Dir geben ein bruderloses Mädchen geputzt mit Schmuck [Zeichen des Bereitetseins zur Hochzeit], der Sohn, welchen sie tragen wird, soll mein Sohn sein“. Vi. 15, 4. 5.

8) Vgl. aber auch noch § 18 Not. 1.

9) Bühler zu Vas. 17, 15 ‚der dritte Sohn ist die zugewiesene Tochter‘: „the curious fact, that Vasishtha here calls the appointed daughter a son, may perhaps be explained by a custom which, though rarely practised, still occurs in Kashmir, and by which a brotherless maiden is given a male name. A historical instance of this kind is mentioned in the Rājataraṅgiṇī, where it is stated that Kalyāṇadevī, princess of Gauḍa and wife of king Jayāpīḍa, was called by her father Kalyāṇamalla. When I collated this passage with the help of a Kashmirian, I was told that a certain Brahmaṇa, still living in Çrinagar, had changed the name of his only child, a daughter called Amrī, to the corresponding masculine form Amarjū, in order to

der Tochter zu einem männlichen umgestaltete, sie also als Sohn ihres Vaters behandelte, und demgemäss ihren Sohn die Todtenopfer ihr als dem Vater, und ihrem Vater als väterlichem Grossvater darbringen liess. Die als Mann fingirte Tochter hiess nun putrikā, und ihr Sohn putrikāputra; Baudh. II 2, 3, 15. 16: ‚Das männliche (Kind) geboren von einer Tochter, nachdem eine Verabredung getroffen worden, ist der Sohn einer assignirten Tochter (putrikāputra); alle andere (männliche Nachkommenschaft einer Tochter heisst) ein Tochtersohn (dauhitra). Nun citiren sie noch (folgenden Vers): „Der Sohn einer assignirten Tochter soll den ersten Todtenmahlskuchen seiner Mutter, den zweiten ihrem Vater, den dritten dem Vater dieses Vaters darbringen"' [so muss es doch gewiss lauten, nicht nach Bühler: the third to his fathers father, sondern to this (oder her) fathers father; — der Erzeuger und dessen Vater kommen ja juristisch gar nicht in Betracht].

Derjenige, welchen der Tochtervater sich zum Schwiegersohn erkiest, verzichtet, indem er das Mädchen nimmt, damit auf seine Vaterstellung zu dem zu erzeugenden Sohne. Da aber diese Vaterstellung im alten Sacralsystem etwas so unbeschreiblich Wichtiges war, so musste es einen Rechtsweg geben, durch den man unzweideutig constatirte, dass man dieses geheirathete bruderlose Mädchen ohne Aufgeben seiner Vaterstellung zum Weibe nehme. Gab es solchen Rechtsweg nicht, oder verabsäumte man ihn, so blieb nichts übrig als der Rath, der in der That in den Rechtsbüchern gegeben wird, man möge lieber solche Heirath eines bruderlosen Mädchens unterlassen; G. 28, 20 ‚aus Furcht hiervor sollte (ein Mann) nicht ein Mädchen heirathen, das keine Brüder hat', Y. 1, 53. Aber man hat in der That solchen Rechtsweg ausgesonnen. Man sagte, der Bräutigam müsse ein solches Mädchen kaufen. Ich werde bei der Eheschliessungsfrage auf diesen Punkt zurückkommen [10].

---

secure himself through her the same spiritual benefits as if he had a son", etc.

10) Der reguläre reale Kaufpreis einer Gattin ist 100 Kühe und 1 Wagen (s. n.). Will ein Bräutigam das bruderlose Mädchen so in die Ehe gewinnen, dass ihr Sohn sein eigener würde (d. h. nicht als putrikāputra gelte) [Çāñkh. I 13 ‚ich ergreife zum Heil Deine Hand, Nachkommen wollen wir uns erzeugen, Söhne wollen wir uns gewinnen'], so muss er den regulären

17. (Die Paternitätsfrage.) — Die Darstellung des Hestiabegriffs ist jetzt erledigt. 1) Blicken wir noch einmal zurück. Wir finden bei den Altariern die Geschlechterorganisation als eine vollentwickelte vor. Sie ist zugleich die militärische Zusammenordnung. Die Arier sind ein kriegerisches, auf Machterwerb angelegtes, Volk. Stück des Geschlechterwesens ist ihnen die Stellung des Hausherrn. Auf Grund ihrer Lebensweise wird diese nicht patriarchalisch auf Zusammenfassung möglichst vieler Generationen unter das Eine Familienhaupt gerichtet. Vielmehr in freiheitlichem Sinne wird die väterliche Gewalt regelmässig mit der Mannbarkeit der heirathenden und eigenen Heerd gründenden Söhne abgeschlossen. Diese Geschlechterorganisation und Hausherrnstellung fassen die Arier, wie überhaupt die Verbindung von Mann und Weib behufs Fortführung der menschlichen Generationen, als Bestandtheil des ṛita-Begriffs auf, ebenso wie auch noch die Römer von der (naturalis) ratio sagen (pr. J. de iur. nat. 1. 2): hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio [1]). Aber die

realen Kaufpreis zahlen [Çāṅkh. I 14: ‚Hundert (Kühe) mitsammt einem Wagen giebt er einem Vater, der nur Töchter hat‘]; vgl. § 19 Not. 3. — Pār. I 8, 18 ‚Hundert (Kühe) und ein Wagen für einen (Brautvater), der nur Töchter hat‘. [Jr. sagt, diese Gabe sei ein Loskauf von dem Verbote, ein bruderloses Mädchen zu heirathen. Nach Vāsudeva's paddhati wird der Schwiegersohn durch diese Gabe von der Verpflichtung befreit, seinen Sohn dem Schwiegervater als Vollzieher der Todtenopfer und Erben zu überlassen. Rāmacandra sagt geradezu, ein bruderloses Mädchen müsse er kaufen, damit sein Sohn nicht von dem Schwiegervater als der seinige betrachtet werden könne. — Stenzler bemerkt: „Die Collision dieser Vorschrift mit dem Verbote des Menschenkaufs hat zu mancherlei Ausflüchten und Controversen Veranlassung gegeben“.]

1) Eine Erinnerung an eine vor dieser Parentalrechtsordnung etwa auch für den arischen Stamm zu vermuthende „Mutterrechtsperiode“ ist für die Altarier völlig unbewiesen. Es widerspricht vielmehr dem arischen Charakter in aller Weise ein Zustand, wie ihn Bachofen, Mutterrecht S. 33 schildert: „Gerne erträgt der Krieger die Fessel, deren Nothwendigkeit er fühlt. Nicht durch Gewalt, sondern durch freiwillige Anerkennung der Nothwendigkeit des höheren Naturgesetzes hat sich die Gynaikokratie während eines ganzen Weltalters zum Wohle der Menschheit erhalten“. S. 13 „Dem Naturgesetz des Stoffes ist eheliche Verbindung fremd und geradezu feindlich. Der Ehe Ausschliesslichkeit beeinträchtigt das Recht der Mutter Erde“.

Altarier sind bei dieser Auffassung nicht stehen geblieben. Mögen wir uns diesen ṛita-Stamm nur als begrifflichen Kern, oder auch als eine möglicherweise sehr lange Vorperiode denken, jedenfalls finden wir, in unmittelbarem Zusammenhang mit den Veden, in den indischen Sûtras ein genau durchdachtes System der Haushalterordnung, das sich nicht lediglich auf die reale Naturordnung der Hausherrnschaft und auf die rohe in ihr vorhandene Macht des Stärkeren stützt. Sie zeigt sich vielmehr bereits mit einer Fülle, zum Theil sehr feiner, sittlicher Elemente verwachsen. Es ist dies die Hestia-Institution, die in einer Menge von Fäden bis ins griechische, und zum Theil auch römische Leben der späteren Zeit fortläuft. Es ergiebt sich aus dieser Institution das Streben nach strengerer juristischer Ordnung. Diese Ordnung muss überall an die Götter und die den Menschen schützende Götterverehrung anknüpfen. So entwickelt sich das grosse Gebiet der Privatsacra. Diese werden zur heiligsten Pflicht des Haushalters (Dharma). Seine reale Macht des Stärkeren wird umkleidet mit sittlichen und sacralen Vorschriften, die dem factischen Schutz, welchen er dem ganzen Hausstande gewährt, den Stempel einer nach Dharma und Adharma sich richtenden Regierung der Hauskoinonie aufdrücken. So wird die Ehe, das von der realen Naturordnung gegebene Rechtsschema, in welchem in geordneter Weise sich die Fortpflanzung der Menschheit vollzieht, zu einer Einrichtung, in der nach genauen Sacral-Vorschriften der Segen von Göttern und Vorfahren auf das Haus herabgezogen wird. Sie gestaltet sich zu einer Stätte der Pflege guter Sitte. Neben dem Hausherrn als dem Hauspriester wird die legitime Frau in die Ehrenstellung einer Mitpflegerin der Sacra erhoben. Damit wird überhaupt das weibliche Geschlecht aus der niedrigen Stellung, in der es sich auch bei den Urariern vor dem detaillirteren Ausbau des Dharma befunden haben mag, auf eine höhere Stufe erhoben. Die ganze Haushalterordnung wird aus der rohen Machtausübung des Hausherrn und aus dem physischen Kinderzeugungs-Institut zu einer Koinonie, in der neben der männlichen Kraft auch die mitregierende weib-

---

„Darum muss das Weib, das in die Ehe tritt, durch eine Periode freien Hetärismus die verletzte Naturmutter versöhnen".

liche Sorgfalt und Treue ihre volle Berechtigung erhalten hat. Die Ehe wird aus dem realen Fortpflanzungsverhältniss, das die Menschheit mit manchen Thierarten gemein hat, zu einer divini iuris communicatio. So sind die sacral geweihten οἶκοι und die aus den οἶκοι sich entwickelnden grāmas oder κῶμαι die Basis eines die Götter und Vorfahren verehrenden socialen Lebens geworden. Und danach erscheint den Späteren das hievon im Genaueren der realen Naturordnung (dem ṛita oder der ratio) und das dem dharma-, θέμις-, fas-Rechte Angehörige als ein Einziges von den Vorfahren überkommenes heiliges Ganzes, das sie, als die Agrapha, einfach als φύσει entstanden annehmen. So aber bleibt diese Hestia-Institution überhaupt die Grundlage des alten Rechts, auch nachdem einzelne arische Völkerschaften in den südeuropäischen Halbinseln als Poleis- oder Civitates-gründende auftreten. Die Hestia-Institution wurde auch noch über ihr ursprüngliches Gebiet hinaus verwandt. Sie wurde das Mittel, um sich die Rechtsstellung des Königs, des aus einem hervorragenden Geschlecht zum Kriegsbefehlshaber über einen oder mehre Stämme Erhobenen, sacral-begrifflich zu fixiren. An ihr ferner fand man den Anhaltspunkt, um den verschiedensten wichtigen Acten Heiligkeit und Festigkeit zu gewähren, um das ganze sociale Leben zu ordnen, um endlich in diesem Leben die auf einander folgenden Generationen sacralrechtlich miteinander zu verknüpfen. — Hiernach werden wir wohl berechtigt sein, aus der ganzen bisherigen Darlegung folgende kurze Schlusssätze zu ziehen:

a) Es giebt einen grossen Complex arischer Privatsacra, durch welche Altinder, Griechen und Römer[2]) historisch miteinander verbunden sind. Die Erforschung derselben ist für das Studium der ältesten Rechtsgeschichte von ausserordentlicher Wichtigkeit.

b) Dieses Gebiet des dharma-θέμις-fas-Rechtes setzt immer schon einen gewissen, auf der realen Naturordnung beruhenden Kern voraus, dessen Bestand als ṛita oder ratio oder φύσις bezeichnet wird. Aber auch dies ṛita denken sich die Arier schon als Ehe[3]).

2) Gai. II 55: ut essent qui sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit.

3) Man hat die Ansicht aufgestellt, dass die Stellung des männlichen und

c) Die Zwangskraft dieses ganzen alten Rechtes der Agrapha ruht auf dem arischen Götterglauben. Es ist ius gentium, d. h. alle arischen gentes erkennen es an. Also insoweit ruht es auf dem arischen Bewusstsein. Aber diese gentes haben die Zwangskraft eines Gemeinwesens nur erst in den Stämmen. Mithin ruht die Zwangskraft ihres über den Stämmen stehenden ius gentium noch nicht auf einer weltlich-politischen Gemeinschaft der gentes. Die Zwangskraft ist nur die von der Religion gewährte. Es kommt darauf an, dass man wisse, man sei nach dharma, ϑέμις, fas „im Recht“. Dann hilft man mit den Seinigen sich selbst, und die Götter werden Einen dabei schützen und unterstützen.

d) Eine auf politischer Einigung beruhende Zwangskraft des in Poleis oder Civitates durch Gewohnheit oder Gesetz fixirten Rechtes ist, wenn auch früher schon „Gewohnheiten“ vorkommen, erst späteren Datums.

2) Die Grundlage der arischen Privatsacra ist das Rechtsschema der Ehe [3a]). a) Diese hat nicht den modernen Cha-

weiblichen Geschlechtes in Bezug auf die Fortpflanzung in den Anfängen der Menschheit noch gar kein rita der Ehe, sondern die „promiscue Zeugung“ und als Folge derselben das „Mutterrecht“ gewesen sei. Dies sei das ursprüngliche, den Menschen mit den Thieren gemeinsame (wie insbesondere der Bienenstaat zeige) ius naturale; Bachofen, Mutterrecht S. 14 ff. Fragt man indess nach den Beweisen für diese Ansicht, so bleibt als richtiger Kern nur übrig, dass in der That viele Völker auf Grund eigenthümlich bei ihnen entwickelter Lebensweisen in der Verbindung durch den Mutterschooss die fundamentale naturalis ratio der Familie erkennen (§ 9). Aber schon bei den Thieren bilden sich von Anfang an neben den ganz ehelosen Beziehungen (wie bei den Hunden) Instinctualschemata der Ehe; sowohl der Polygamie (Rinder, Hühner u. s. w.), wie auch (meist mit Nestgründung verbundener) streng monogamischer Ehe. Es ist gar kein Grund, dass nicht auch, bei den sich mit ganz verschiedenen Lebensweisen auseinanderscheidenden menschlichen Völkern, von vorn herein in gewissen Völkern das männliche Geschlecht nach seiner Auffassung der naturalis ratio Werth darauf gelegt haben sollte, im Gegensatz zur promiscuen Zeugung, reine Jungfrauen zur (sei es polygamen, sei es auch streng monogamen) Ehe zu erhalten. Es wäre doch unbegreiflich, wenn es dann diesen seinen Geschmack, als die Stärkeren, nicht auch durchgesetzt hätte. Jedenfalls gehören die Arier zu dieser Art von Völkern. Was man bei ihnen als „Ueberreste des Mutterrechtes“ aufgeführt hat, ist (wie ich noch an verschiedenen Stellen hervorzuheben habe) nicht erweislich.

3a) Beim Aussuchen eines zur Ehefrau geeigneten Mädchens spricht der Heirathslustige (Gobh. II 1, 7): ‚Die Ordnung ist das Erste und Niemand

rakter, demzufolge Mann und Weib ihr Leben vereinigen, um sich gegenseitig glücklich zu machen. Aber sie ist andererseits auch nicht die Vereinigung von Mann und Weib zur Wollustbefriedigung oder zur Gewinnung einer Pflegerin; dafür gab es andere Wege. Die Ehe der altarischen Zeit ist vielmehr die Institution, in welcher der zur Aufrechthaltung eines eigenen Hauswesens Geeignete sich legitime Söhne schafft zur Fortführung seines Geschlechts. Das setzt eine Frau voraus, die als Mitpriesterin in den Sacra die Mitherrschaft im Hause hat. Jedenfalls ist es danach der altarischen Anschauung widersprechend, dass man, wie andere Völker es zulassen, eine Sklavin zur rechtmässigen Gattin haben könne. Möglichst soll sogar die die Sacra mitübende, Söhne gleicher Kaste dem Manne gebärende Hausfrau mit dem Mann selbst gleichen Standes sein. In dieser für Mann und Weib bestehenden Gemeinschaft der Sacra (d. h. Gemeinschaft des sacralen Rechts) ist der römische Gedanke, die Ordnung des Hauswesens in dem einseitigen Herrschaftsrechte des paterfamilias aufgehen und die Frau als filiae loco erscheinen zu lassen, den Altariern fremd. Das römische Civil-Recht der exorbitanten patria potestas, das Gaius I 55 auch noch bei den Galatern wiederfindet, ist erst ein Product späterer Bildung und, wenn man will, Verbildung. Nach dem alten Sacralrechte, d. h. dem regulären Rechte der arischen gentes, führen Mann und Weib zusammen das Hauswesen. Sie geben zusammen das Kind, das sie im Hause entbehren können [d. h. ein nichteinziges[4])], in Adoption. Sie haben gemeinsamen Antheil an der Erzeugung des Sohnes, also haben sie auch gemeinsames Recht über ihn, Vas. 15, 1. 2: ‚Männer werden gebildet aus weiblichem Blut und männlichem Samen, sie kommen also von Vater und Mutter wie die Wirkung von der Ursache[5]). (Desshalb) haben Vater und Mutter die Macht, ihre (Söhne) zu geben, zu verkaufen, und zu ver-

überschreitet sie; auf die Ordnung ist diese Erde gegründet; alles Dieses sei die N. N. hier‘, wobei er ihren Namen nennt

4) Parisishta, Supplement über Adoption VII 5, 4–5. Vgl. oben § 16 Nr. α.

5) Man ersieht hieraus, dass man in der Sûtraperiode sich über die Ursachen der Generation völlig klar gewesen ist, und nicht etwa nur von der mütterlichen Geburt ein klares Verständniss, von der väterlichen Zeugung dagegen nur unklare Gedanken gehegt hat.

stossen'; Vas. 17, 29. 37; Paris. VII 5, 2. 3; Vi. 15, 24. 25[6]). Die männliche Zeugung allein macht es auch nicht; denn Zeugung mit einer Dirne oder einem Kebsweibe giebt keinen Sohn, der dem Vater Ruhe im Grabe bringen könnte. Nur ein in der, zur Fortpflanzung des Geschlechts eingegangenen, Ehe (zu der das Mädchen der Familie gegeben wird) Gezeugter wird zu den Todtensacra, zur Lebensweise des Vaters in der Kaste, zur Erbschaft zugelassen; Ap. II 6, 13, 1: ‚Söhne, erzeugt von einem Manne, der seinem Weibe von gleicher Kaste, die noch kein anderer Mann berührt hat[7]), und die in richtiger Weise verheirathet worden, genaht ist, haben ein Recht, den Beschäftigungen (ihrer Kaste zu folgen) und das Vermögen (zu erben)'. Mag man sich für die langen Zeiten, die der Periode der alten indischen Quellen als voraufgehend zu denken sind, die Stellung des Hausherrn vorstellen, wie man will, jedenfalls ist in der Zeit, aus welcher unsere indischen Quellen datiren, insbesondere in der Sūtraperiode, geschweige denn in der Zeit der versificirten Rechtsbücher (Manu, Yājñavalkya), die Ordnung der Ehe eine sacralrechtlich fest begründete. Also die sacrale Mitherrschaft der Frau im Hause, und damit der Satz, dass ein Mann nur durch eine solche Ehefrau zu einem das Geschlecht fortsetzenden Sohn gelangen könne, steht ausser allem Zweifel.

Hiermit ist bewiesen, dass die Regel, welche auch die Grundlage des römischen Eherechts bildet: pater est, quem nuptiae demonstrant, schon eine altarische gewesen ist. Man kann danach einen richtigen Sohn nur in der Ehe erzeugen, oder: die Ehe ist die liberorum quaerendorum causa bestehende Institution. Hat man aber eine richtige Ehefrau, so hat man die Macht, und wird also auch schon um seiner selbst willen dafür sorgen, dass man den von der Gattin Geborenen selbst

6) Der Grundgedanke des Parentalrechtes als Basis des Dharmarechtes ist hier in der unzweideutigsten Weise ausgesprochen; vgl. auch § 29 Not. 2.

7) Eine Ehe, die die volle Kraft haben soll, muss nach Dharmarecht mit einer noch unberührten Jungfrau eingegangen werden. Dies Erforderniss wird in den indischen Quellen sehr oft hervorgehoben (vgl. § 8 Nr. 2; § 10 vor Not. 3; § 11 vor Not. 3; § 29 nach Not. 7; § 32 hinter Not. 7; § 60 Not. 2); es ist der directe Widerspruch gegen das s. g. Mutterrecht (s. oh. Not. 1).

erzeugt habe, d. h. dass der Sohn ein aurasa sei[8]). Solcher Sohn ist das reproducirte „Ich selbst", der die Unsterblichkeit des Geschlechts Vermittelnde; Baudh. II 2, 3, 14 ‚Man muss wissen, ein Sohn gezeugt vom (Ehemann) selbst und einem angetrauten Weibe gleicher Kaste ist ein legitimer leiblicher Sohn (aurasa). Nun citiren sie noch (folgenden Vers): „Von den verschiedenen Gliedern (meines Leibes) bist Du erzeugt, aus meinem Herzen bist Du geboren; Du bist „Selbst" genannt ein Sohn, mögest Du hundert Herbste leben";' Vas. 17, 13.

Die Ehe ist hiernach Vorbedingung für die richtige Geschlechtsfortpflanzung. Hierin liegt die Erklärung, wie schon bei den Altariern vermittelst der Ausbildung ihres sacralen Rechtes (dharma, θέμις, fas) die Ehe eine verhältnissmässig so hohe sittliche Stufe erreichen konnte. Nichts konnte ein strengerer Impuls für den Mann der damaligen Zeit sein, als der Wunsch, durch die Todtensacra dereinst Ruhe im Grabe zu finden. Dazu musste er — unter Beiseitstellung der oft lockenderen freien Liebe und der Kebsweiber — in sacrallegitimer Weise heirathen, und die Lasten der Ehe auf sich nehmen. Indem er damit die Frau zur Mitpriesterin für die Sacra aufnahm, so war es schon von selbst gegeben, dass der Altarier sich die geschlechtliche Verbindung mit einer Sklavin nicht (wie dies bei anderen, die Ehe niedriger stellenden, Völkern der Fall ist) als Ehe denken konnte. Es liegt weiter darin, dass das Hausregiment nie die Behandlung der Ehefrau mit der Weise, wie über Thiere und Sklaven geherrscht, und wie über Kinder geboten wird, identificiren konnte. Die Ehegattin, die δέσποινα am Hausheerde, die mit ihrem Mann zusammen das Kind in Adoption giebt und nimmt, verkauft, verstösst, kann nicht als Sache geachtet worden sein. Da der Haushalter selbst seinen Samen in sie legt, von dem er die Fortführung seines Selbst und seines Geschlechts erhofft, so kann er das Geborenwerden dieses seines Samens nie mit dem Geborenwerden des Kalbes aus seiner Kuh gleich gestellt haben. Freilich wurden

8) Das Weib gilt in dieser Richtung nur als Mittel zum Zweck. Die Gebärerin ‚ist ähnlich dem Gefäss, welches die Körner fürs Opfer enthält'; Ap. I 10, 29, 12. — Vgl. oben § 15 Not. 6.

Beide in den Kreis seiner Hausmacht hinein geboren. Aber innerhalb dieser Hausmacht muss der Altarier seit der Ausbildung seines Sacralrechts immer schon, wenn auch noch sehr roh, doch aber in gleichartigem Sinne, wie Aristoteles (s. o.), die rechtliche Verschiedenheit der Macht, je nachdem sie *γαμική*, *πατρική* und *δεσποτική* war, anerkannt haben [9]).

18. (Fortsetzung. — Die Paternitätsfrage.) — b) Die Frage von der Paternität zerlegt sich nach Vorstehendem in zwei Punkte. Erstlich: Kein Mann kann sich ausser der Ehe richtige leibliche Söhne schaffen. Zweitens: Innerhalb der Ehe muss er sie selbst zeugen.

In Betreff dieses zweiten Punktes wird man aus der unten folgenden Darstellung der Stellung der Frauen in der Ehe (§ 80) das Gesammtergebniss entnehmen dürfen, dass die mit grossem Ernst gegebenen Vorschriften über keusches, sittsames Walten der Frau im Hause regelmässig auch befolgt sein werden. Auch indem die Arier in Griechenland und Italien auftreten, zeigen sie sich in Betreff der ehelichen Häuslichkeit im Wesentlichen als sittenrein, ja vielfach überstreng. Und zwar werden die Frauen in Zucht gehalten, nicht, wie bei den orientalischen Völkerschaften, durch physische Abschliessung in einem Harem, sondern durch traditionell beobachtete Sitte. Aber natürlich werden auch in einem, wenngleich rohen, doch durchschnittlich sittenstrengen Volke — dem es als besonders wichtig erscheint, dass der Hausherr eine unberührte Jungfrau (s. ob.) zur Ehegattin erhalte — der Ausnahmsfälle, wo eine Ehefrau die Ehe brach, immerhin manche, ja vielleicht viele gewesen sein. Wie wurden diese Fälle, dass in der Ehe die Frau einen von einem Fremden gezeugten Sohn gebar, rechtlich beurtheilt? Die Sûtras beantworten diese Frage eingehend. Es hat sich hier eine Controverse erhoben, die für uns zum Verständniss der Anschauungen des höchsten Alterthums eigenthümlich lehrreich

9) Diese drei Begriffe sind in der römischen manus, patria potestas, dominium ja noch vollständig zu erkennen; es hat aber in der latinischen strictnationalen Rechtsperiode eine viel schärfere Abschneidung von den altnationalen Grundlagen stattgefunden.

ist. Die Controverse knüpft an einen oben bereits (§ 15 bei Not. 6) erwähnten Satz an. Die Ruhe im Jenseits, sagte man, gewinnt man nur durch die Todtenopfer eines richtigen, leiblichen Sohnes. Ein Ehebruchskind der Frau ist, da man im Jenseits genau weiss, wer der Erzeuger war, — in doppelter Richtung ein ungenügendes. Im Diesseits erscheint er als Sohn des Ehemanns. Also der Erzeuger hat nichts von ihm; er hat seinen Samen verschwendet. Denn das von der Frau in der Ehe geborene Kind fällt ganz ebenso in den Kreis des Hausregiments, wie die von den Kühen geborenen Kälber, auch wenn dieselben von einem fremden Bullen erzeugt wurden; Vas. 17, 6—8: ‚Es ist ein Streit (unter den Weisen, Einige sagen): „Der Sohn gehört dem Ehemann der Frau“ [pater est quem nuptiae demonstrant] (und Einige sagen): „Der Sohn gehört dem Erzeuger“. Mit Rücksicht auf diese Frage citiren sie ferner auf beiden Seiten Verse wie folgenden (Einige sagen): „Wenn (eines Mannes) Bulle hundert Kühe von eines anderen Mannes Kühen erzeugte, so würden sie dem Eigenthümer der Kühe gehören, umsonst würde der Bulle seine Kraft vergeudet haben“. In dieser Zusammenstellung von Kind und Kalb liegt für jene Zeiten durchaus nichts Despectirliches. Die Kuh wird, als das werthvollste Gut, vom Altarier mit einer bis zum Wunderlichen gesteigerten Verehrung umgeben. Wir sahen schon: Söhne wünscht man sich vorzugsweise um des Jenseits willen, Kühe aber für das Diesseits (s. o. § 15; Baudh. I 4, 6, 7). Nun ist die Haushalterordnung (die vom Hausherrn regierte Koinonie) in den Augen des Ariers (neben den Kasten) die Grundorganisation der menschlichen Gesellschaft. Sie ist, auf ṛita ruhend, durch dharma bis ins Einzelne geordnet und geheiligt. In den Rechtskreis dieser Koinonie fällt selbstverständlich das, was von den einzelnen zur Koinonie gehörenden Wesen geboren wird: also die Kinder der Ehefrau, die unehelichen Kinder der Töchter [1]), die Sklavinnenkinder, die Thier-

1) Die ehelichen Kinder der verheiratheten Tochter fallen in eine andere Koinonie. — In Betreff der in ungehöriger Weise Erzeugten, wird immer zuerst nach dem zu supponirenden männlichen Ursprunge gesucht. So gehört der Jungfernsohn dem späteren Manne des Mädchens, Vi. 15, 10—12, Baudh. II 2, 3, 24 (kānîna), der heimlich im Hause Geborene gehört dem, in dessen Bett er geboren ist [also der die Mutter aufgenommen hat] (gūḍhaja), Vi. 15, 13. 14,

jungen. Aber damit ist keineswegs gesagt, dass der Haushalter alle diese Wesen desshalb unter seine Hausmacht bekommt, weil er der Eigenthümer der gebärenden Mutter sei. Die Hausmacht ist nicht auf dem Boden des Eigenthumsbegriffs, sondern, wie wir gesehen haben, auf dem der Ehe, des Hestiabegriffs, aufgebaut. Weil sich der Mann in der Heerdgründung sein neues Heim geschaffen hat, so gehört ihm (eius est) sein Weib, und Alles, was im Hause aufwächst, sein Kind, sein Vieh, die Kinder seiner Sklavin. Aber dies „Gehören" ist ein Gesammtbegriff für eine Macht, die im Genaueren noch wieder entweder *γαμική*, oder *πατρική* oder *δεσποτική* ist (§ 79). Nicht umgekehrt ist die *δεσποτική* der Gesammtbegriff, der die *γαμική* und *πατρική* verschlänge.

Wir können hiernach so sagen: für das Diesseits gelten die zwei Sätze: pater est, quem nuptiae demonstrant, und auch mater [d. h. eine liberorum quaerendorum causa genommene Gebärerin] est, quam nuptiae demonstrant. Die Heerdgründung macht die legitime Ehefrau und die legitimen Kinder. Bekommt also die legitime Ehefrau einen Sohn, so hat man nicht weiter nachzuforschen, ob der Ehemann ihn auch wirklich gezeugt habe; das ist Sache seiner eigenen Ueberwachung. Jedenfalls für das Diesseits hat er einen legitimen Sohn. Aber für das Jenseits liegt dem Altarier, der unerbittlich dem Grunde der Dinge nachforscht, die Sache anders. Der dem Vater Ruhe im

---

Baudh. II 2, 3, 22 (dessen Ursprung wird hinterdrein anerkannt); das Brautkind gehört dem Manne der schwangeren Braut, Vi. 15, 16. 17, Baudh. II 2, 3, 25 (sahoḍha). — Wo aber der als Erzeuger Hinzustellende nicht auffindbar oder wieder weggefallen war, da nahm man für das uneheliche Kind eines Mädchens nicht etwa einfach an, das Kind gehöre lediglich der Mutter, sondern es galt auf Grund des Bedürfnisses, dass das Kind nicht vaterlos bleiben dürfe, in Folge der Fiction eines Putrikāputra als Sohn seines mütterlichen Grossvaters, Vas. 17, 21—23. — Unter der Voraussetzung, dass der Samen die Hauptursache der Zeugung sei, nimmt der Veda sogar Söhne an, welche ohne Mutter geboren werden, Baudh. I 5, 11, 21. 22. Dieselbe Auffassung ist auch noch von den Griechen fortgetragen worden; Aeschyl. Eum. 658: οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου· τίκτει δ' ὁ θρῴσκων, ἡ δ' ἅπερ ξένῳ ξένη ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός. τεκμήριον δὲ τοῦδέ σοι δείξω λόγου. πατὴρ μὲν ἂν γένοιτ' ἄνευ μητρός. πέλας μάρτυς πάρεστι παῖς Ὀλυμπίου Διός . . . οὐδ' ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη, κτλ. Vgl. unten § 29 Not. 2.

Grabe bringende Sohn hat diese Kraft nur auf Grund dessen, dass er wirklich das reproducirte „Selbst“ des Vaters, also effectiv aus dessen Samen hervorgegangen ist. Hatte er auch im Diesseits als Sohn gegolten, so ist das noch nicht entscheidend fürs Jenseits. So erhob sich denn die Controverse; wohl eine der ältesten Rechtscontroversen. Die Einen beruhigten sich bei dem Satz: pater est, quem nuptiae demonstrant, der Sohn gehört dem Ehemann der Frau, auch fürs Jenseits. Die Gegner gingen, in der Ueberzeugung, dass im Jenseits keine Täuschungen bestehen können, zu dem Satze vor, dass der Sohn dem Erzeuger gehöre. Also dort kann dem Ehemann nur der Selbsterzeugte helfen. Der mit seiner Ehefrau von einem Anderen Erzeugte gehört dort diesem Anderen; Vas. 17, 9: (Andere sagen): „Sorgfältig überwachet die Erzeugung Eurer Nachkommenschaft, sonst säen Fremde in Euren Boden: in der nächsten Welt gehört der Sohn dem Erzeuger; (durch Sorglosigkeit) macht ein Ehemann den Besitz von Nachkommenschaft vergeblich“. Ap. II 6, 13, 6. 7: ‚Ein Brahmane (sagt): „der Sohn gehört dem Erzeuger“. Nun citiren sie noch folgende Gāthā aus dem Veda: „(Indem ich mich) bisher für einen Vater (gehalten habe), werde ich jetzt nicht (länger) meinen Weibern gestatten (dass ihnen andere Männer nahen)[2]), seit erklärt worden ist, dass in der Welt des Yama der Sohn dem Erzeuger gehört. Der Geber des Samens nimmt den Sohn hinweg nach dem Tode in Yama's Welt. Desshalb bewachen sie ihre Weiber, den Samen Fremder fürchtend. Wachet sorgfältig über (die Erzeugung) Eurer Kinder, sonst wird fremder Samen auf Eurem Boden gesät. In der nächsten Welt gehört der Sohn

2) Hierin liegt der Hinweis auf die indische Tradition, dass früher in der Ehe grössere Sittenlosigkeit geherrscht habe, der dann insbesondere durch die strengeren Anschauungen des Rishi Çvetaketu gesteuert worden sei. Bachofen, Ant. Br. II 230 ff. theilt diese Çvetaketusage mit, aber er verwendet sie in nicht zulässiger Weise als Beweis für die von ihm vermuthete frühere allgemeine Menschheitsepoche der „Ehelosigkeit mit promiscuer Zeugung“, während auch diese Sage deutlich auf dem arischen Standpunkt der Ehe, als der Grundlage der Rechtsordnung, steht, und nur von früheren laxeren Zuständen in Betreff der Bewahrung der ehelichen Treue (motivirt damit, dass die Thiere es ebenso machten) zu erzählen weiss: ‚vor Zeiten waren die Frauen nicht eingeschlossen . . . . Ihrer Jugend galt es nicht als Verbrechen, dem Manne untreu zu werden‘.

dem Erzeuger, ein unvorsichtiger Ehemann macht (die Geburt von) Kindern (für sich selbst) zu einer vergeblichen".

3) Die im Vorstehenden dargelegte Auffassung der Paternitätsfrage ist eine wesentlich andere, als die, welche Kohler ausgesprochen und Hafter gebilligt hat [2a]). „Für die indogermanischen Völker", sagt Kohler, „hat ein Rechtselement als Hebel der Rechtsentwicklung eingesetzt, der Satz nämlich, dass die Vaterschaft beruht auf dem Rechte des Mannes am Weibe, kraft dessen dem Hausvater das Kind des Weibes zukomme, ebenso wie dem Eigenthümer des Feldes die Frucht; dass das Kind dem Vater gehört, weil dieser der Herr der Frau und als solcher auch der Herr ihrer Frucht sei". Auf diesem Grunde soll auch die Niyogazeugung und Erbtochterzuweisung beruhen. Der paterfamilias sei Herr der Frau und als solcher auch Herr ihrer Frucht; das Vaterschaftsverhältniss sei ursprünglich nicht auf Zeugung, sondern auf Herrschaft gegründet. — Dass hiefür aus der in den Rechtsbüchern traditionellen Zusammenstellung des von der Frau geborenen Kindes und des von der Kuh geborenen Kalbes keinerlei Beweis zu entnehmen ist, habe ich bereits erörtert [3]). Hier muss ich noch auf die Zusammenhänge eingehen, in denen Kohler jenen seinen Satz an das „Mutterrecht" anknüpft. „Die ersten organischen Verwandtschaftsgruppen gliedern sich", sagt er, „bekanntlich nach dem Frauen-, nicht nach dem Mannsstamme". „Es ist auch sehr begreiflich, dass die Erkenntniss des mysteriösen Zusammenhanges zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten viel länger verborgen blieb, als die handgreifliche Beziehung zwischen Mutter und Kind, als die offensichtliche Verbindung mit der Nabelschnur [4]). Durch

2a) Kohler in der Krit. V. J. S. IV S. 17. 18. 179 ff.; Zeitschr. f. vgl. R.W. III 394. Hafter a. a. O. S. 6.

3) Kohler giebt übrigens zu, dass in den indischen Rechtsbüchern manche Aussprüche auch dem Erzeuger „einige Rechnung trügen". Ja einmal „falle Mann vollständig aus der Rolle, indem er erkläre, dass die von einem Anderen gezeugten Söhne eigentlich demjenigen zufallen sollten, der sie zeugte, wie denn Apastamba geradezu ausspreche, dass der Sohn dem Erzeuger gehöre". Aber die Rolle ist gar nicht vorhanden, aus der hier die alten indischen Rechtslehrer gefallen sein sollen.

4) Vgl. § 17 Not. 5. — Allerdings ist für das Geschwisterverhältniss den Altariern, wie auch noch den Griechen (vgl. Il. 21, 95) die Uteringemeinschaft von einer hervorragenden Wichtigkeit. Aber das hat mit dem „Mutter-

den Frauenraub wurde eine Ehe begründet, „die die Frau in drückende Abhängigkeit vom Manne brachte. Sie wurde seine Sklavin, ihm unbedingt unterthan. Mit dieser Art der Eheschliessung hat sich die Stellung des paterfamilias und die Bedeutung der agnatischen Verwandtschaft entwickelt; der Vater beanspruchte die Sprossen der Frau, die ihm gehörte“.

Das „Mutterrecht“ kann sich vorzugsweise entwickeln in Stämmen, in welchen das von Natur stärkere Geschlecht, indem es den Frauen alle Arbeit überweist, in Folge altererbter Trägheit, oder um sich ganz der Jagd und dem Krieg hinzugeben, die Weiber im gesammten Hausstande zur Herrschaft gelangen, und die strengen Schranken der Ehe aufheben lässt. So aber zeigen sich nach unseren Quellen die Altarier nicht. Sie sind wohl kriegerische und in den Waffen geübte Männer. Mit den Waffen haben sie jedoch die Macht behalten und nicht den Weibern überlassen. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, ein schon von anderen Männern berührtes Mädchen ins Brautbett nehmen zu wollen. Böse Versuche ihrer Weiber, ihnen untreu zu werden, drängen sie streng zurück. Nicht dass zu glauben wäre, die freie Liebe mit Dirnen und Kebsweibern [5]) sei selten gewesen. Aber in der zur Erfüllung des Gesetzes eingegangenen Ehe herrscht Strenge. Der Mann will einen leiblichen Sohn, ein „Ich Selbst“, haben. Wie man sich auch die Zustände der Arier vor dem Ausbau ihres Sacralrechtes denken möge, — es sind ja darüber nur vage Vermuthungen möglich,

---

recht“ nichts au thnn. Vorzugsweise bezieht sich dies anf Väter, die mehrere Weibar haben. In solchem Fall gelten nur die Kinder dieses Vaters, welche von derselban Mutter sind, als rechte Gaschwistar (ὁμογάστριοι, ἀδελφοί = Uteringeschwister)‘. Es ist also nnser jetziger Begriff der Vollbürtigkeit, d h. das Produkt gerade des Parentalrechts (§ 17 N. 6) damit gemeint. Bandh. I 5, 11, 9: ‚Der Urgrossvater, der Grossvater, der Vater, man selbst, die Uterinbrüder [sagarbhyās = ἀδελφοί], der Sohn von einem Weibe gleicher Kaste, der Grosssohn (nnd) der Urgrosssohn, — diese nennt man Sapiṇḍas — aber nicht des (Urgrosssohns) Sohn, und unter diesen sind ein Sohn und Sohnessohn (zusammen mit ihrem Vater) Antheilhaber an einer ungetheilten Oblation‘. [Vgl. ob. § 14 Not. 6.]

5) Vas. 18, 18 ‚ein zur schwarzen Rasse gehöriges Śūdraweib wird znm Vergnügen genommen, nicht um das Gesetz zu erfüllen‘ (d. h. nicht zur Schliessung einer legitimen, legitime Kinder gebenden Ehe); vgl. die gleichartige griechische Aeusserung § 10 Not. 8.

— jedenfalls seit demselben steht es völlig fest, dass der Mann im Hausstande das Alles beherrschende Centrum ist. Der Mann vor Allem fordert Ruhe im Grabe; der ganze Todtendienst geht zunächst auf Vater, Grossvater, Urgrossvater. Dazu bedarf er der Söhne, Enkel, Urenkel, nicht der Töchter, Enkelinnen, Urenkelinnen. Also Männer sind das Grundbedürfniss der arischen Geschlechterorganisation, leiblich gezeugte Männer. Ueber die Zeugung ist man keineswegs so unklar, dass der Zusammenhang zwischen Erzeuger und Erzeugtem verborgen geblieben wäre. Ganz richtig sagt man, dass Mann und Weib gleichmässig zur Zeugung gehören; aber weil die Männer in Allem voranstehen, so gelangt man doch schon zu dem Satze, dass das männliche Theil dabei die Hauptsache sei (Not. 1).

Bei diesem Uebergewicht der Männer ist es gerade das Charakteristische der Altarier, dass sie den Weibern eine verhältnissmässig, gegenüber anderen Völkern, so hohe Stellung einräumen. Nicht den Frauen, als seien sie Sklavinnen, liegt alle Arbeit ob; der Mann ist es, der erwerben muss, um alle dem Hauswesen Angehörigen zu ernähren. Die Frauen haben nur drinnen im Hause die Bewachung des Guts. Mitberechtigt ist die Frau am Hausregiment, da sie neben dem Manne als Mitpriesterin den Schutz der Götter auf das Haus herabruft. Mitberechtigt sind auch die Frauen in ihren Ansprüchen aufs Jenseits; hinter Vater, Grossvater, Urgrossvater müssen auch der Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter die Todtenehren gebracht werden. Daran knüpft sich dann die Berechnung der Sapiṇḍaverwandtschaft in den zwei Gruppen πρὸς πατρός und πρὸς μητρός. Desshalb ist es dem Altarier undenkbar, sich die Frau als Sklavin zu denken. Die freie Frau verfügt mit dem Mann zusammen über Kinder wie über das Gut. Desshalb kann aber auch das Kind diesem Elternpaar nicht aus dem Grunde gehören, weil die Frau die Sklavin des Mannes sei. Die Verfügungsmacht der Eltern über die Kinder reicht anderseits nur so weit, als dieselben noch im Hause sind. Heirathen die Söhne und die Töchter, so treten sie aus dem Hausregiment aus. Die Söhne ergreifen das Regiment ihres neugegründeten Hauses, die Töchter treten unter das ihres Ehemannes. Damit ist, wie auch noch bei den Griechen, die väterliche Gewalt zu Ende. An die altarische Art der Haushaltsbegründung kann die rö-

mische Stellung des paterfamilias und die agnatische Verwandtschaft nicht unmittelbar angeknüpft werden.

19. (Die Eheeingehung.) — Nachdem ich zuerst die Bedeutung der Hestia-Institution geschildert und daran die Paternitätsfrage gefügt habe, muss ich als letzte Frage der Begründung der Haushalterordnung die Gestalt der Eheeingehung oder Eheschliessung genauerer Prüfung unterziehen.

Die Beantwortung dieser Frage birgt grosse Schwierigkeiten in sich. Man erkennt zunächst sehr leicht ein gewisses indogermanisch Gemeinsames, und doch fehlt zum Nachweise des wirklichen historischen Zusammenhanges der Grundelemente mit dem, was wir bei Germanen, Griechen, Römern in historischer Zeit finden, eine Reihe von Mittelgliedern. Namentlich ist dies der Fall für das römische Rechtsgebiet. Will man dann die fehlenden Glieder durch Vermuthungen ersetzen, so pflegen solche kaum deren Autor selbst, wenn er kritisch-aufrichtig ist, zu befriedigen. Wir müssen uns also bescheiden, dass wir hier vor einem Gebiete stehen, das noch vielfach dunkel und unbekannt ist. Aber es ist darum dessen allmälige Aufhellung nicht hoffnungslos. Einem künftigen, an die Vorzeit anknüpfenden Verfasser einer Monographie über „die Eheeingehung des classischen Alterthums“ wird noch werthvolle Früchte zu pflücken vergönnt sein.

Um dem richtigen Verständniss näher treten zu können, ist eine nothwendige Vorbedingung, dass man sich die Ehe nicht als ein im Laufe der Geschichte der Menschheit unabänderlich unter demselben Begriff stehendes Ding vorstelle. Ich hob bereits hervor, dass wir uns bei den Ariern, — auf andere Völker gehe ich nicht ein, — eine schon lange Vorperiode denken können, in der das rohe ṛita der realen Naturordnung der Ehe bereits bestand, und zwar auch schon mit gewissen religiösen Elementen (als „Ordnung des Varuṇa“) versetzt. Darauf ist dann eine Periode der vollen Ausbildung des Dharmarechtes gefolgt, so wie wir es in den Sūtras vor uns haben. Von diesem Dharma, das wir als dhama (θέμις) und fas auch bei Griechen und Römern vorfinden, ist die Bildung des Civilrechts der Ehe zu scheiden, welches Letztere auf dem

Gedanken ruht: nuptias consensus facit. Dies ist als Grundauffassung des späteren Alterthums auch die Anschauung der modernen Zeiten geworden. Es sei mir erlaubt, diese verschiedenen Gestaltungen kurz die Ṛita-, die Dharma- und die Civilrechtsperiode der Ehe zu nennen. Von der Ṛitaperiode wird man, während im Uebrigen Alles dunkel ist, wohl das sagen dürfen, dass ihr die zwei arischen Eingehungsgestalten der Raubehe und der Kaufehe entstammen [1]). Aber indem diese auch in der Dharmaperiode fortleben, muss man zugeben, dass sie sich schon dem in dieser Dharmaperiode herrschenden Grundbegriff der Ehe anbequemt haben. In den Sūtras heisst die Raubehe Kshātra- oder Rākshasa-Ehe [2]). Wie man sich auch für die Ṛitaperiode den Mädchenraub aus fremdem Stamm denken möge, jedenfalls hat in der Dharmaperiode, wenn auch äusserlich in den Worten noch so ausgedrückt, nicht mehr der wirkliche, zum Ehezweck ausgeführte Krieg bestanden, sondern ein den Krieg nachahmender Ritus. Also wir werden nicht mit Kohler (III 344) sagen dürfen: „es ist die ursprüngliche Ueberwindung des fremden Weibes mit Gewalt, um sie als dienende Sklavin seiner Herrschaft und seiner Lust zu unterwerfen“. Indem Kohler, wie wir sahen, aus dem Sklavinsein der Frau die Paternitätsfrage erklärt, leitet er aus dieser Rākshasa-Ehe für die ganze Zeit der Sūtras und sogar noch des späteren Manu den Rechtssatz ab, dass das Kind der Frau dem Manne nur als Herrn der Frau zufalle. Aber das ist nicht zuzugeben. Die Raubehe ist bei den Indern der Sūtraperiode als Eingehungsritus für den Adel, zu dem auch der

---

1) Raub (d. h. Nehmen mit den Waffen) und Kauf (Nehmen gegen Entgelt) sind an sich Rechtsschemata. Auch ihre Verwendung für die Ehe ist an sich ein Schema. Wie diese Verwendung in einem einzelnen Volk sich zu einer Institution gestaltet, wie also insbesondere die arische Ehe-Institution sich geformt hat, ist dabei noch immer eine offene Frage.

2) G. 4, 12 ‚(Wenn die Braut) mit Gewalt genommen wird, (das ist) eine Rākshasa-Hochzeit‘; Ap. II 5, 12, 2 ‚Wenn der (Bräutigam und seine Freunde die Braut) hinwegnehmen, nachdem sie (mit Gewalt) ihren Vater (oder Verwandten) überwunden haben, das heisst der Rākshasaritus‘; Vas. 1, 34 ‚Wenn sie gewaltsam (ein Mädchen) wegführen, (ihre Verwandten) mit der Strenge (der Waffen) zerstörend, das heisst der Kshātraritus‘; Baudh. I 11, 20, 8; Vi. 24, 25; Y. 1, 61.

König gehört, bestehen geblieben. Sie soll noch heutzutage in einigen Theilen Indiens bestehen (Kohler a. a. O.). Aber dabei steht es doch ganz fest, dass die Kshatriyakaste unter dem allgemeinen Dharmarechte stand. Auch in ihr konnte nur eine Freie eine Gattin sein; ja die eigentliche, ebenbürtige Kinder bringende, Gattin musste, wie der Mann, aus adligem Geschlecht stammen. Sie trat gegenüber ihrem Manne ganz unter das Recht der Haushalterordnung, als Mitpflegerin der Haussacra. Wir haben es also bei der Rākshasa-Ehe mit einem unter das Dharmarecht subsumirten, traditionell fortgeführten Ueberrest aus uraltarischer Zeit zu thun. Bekanntlich führte auch ein Theil der Griechen (die Spartaner) die Raubehe fort (H.-Bl. S. 272 N. 8). Und auch in römischer Sage wie römischem Eheritus finden sich Reminiscenzen an den Brautraub (Civ. St. IV. 38 ff.). Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man dies, wie die indische Rākshasa-Ehe, für gemeinsame Ueberreste derselben urarischen Sitte hält. Aber auch die spartanische Raubehe ist nicht so zu verstehen, dass man ein Mädchen „als dienende Sklavin seiner Herrschaft und seiner Lust hätte unterwerfen können". Das wäre auch in Sparta Schändung gewesen. Dagegen spartanische Raubehe war, dass man um ein freies spartiatisches Mädchen durch Vermittlung der *νυμφεύτρια* warb, von dieser die Tochter übernommen wurde (*παραλαβοῦσα*), und dann die Heimführung in der Art einer mit Verkleidung im Dunkel vollzogenen Mädchenüberlieferung ins Werk gesetzt wurde (H.-Bl. S. 272 N. 8).

Noch viel wichtiger für die rechtsgeschichtliche Untersuchung ist die Kaufehe. Auch sie wird in den Sūtras als eine der acht Eheformen aufgeführt [3]), also sie ist nicht bloss Rechts-

3) G. 4, 11 ‚Wenn Diejenigen, welche (Autorität über) ein Mädchen haben, durch Geld zur Einwilligung gebracht werden, das ist eine Asura-Ehe'; Ap. II 5, 12, 1 ‚Wenn der Freier (für seine Braut) Geld bezahlt je nach seinen Mitteln, und sie (nachher) heirathet, das ist der Asura-Ritus'; Vas 1, 35 ‚Wenn ein Freier, nachdem er (mit dem Vater) einen Kauf abgeschlossen hat, (ein Mädchen) als für Geld gekauftes heirathet, das heisst der Mānusha-Ritus. Der Kauf (eines Mädchens) wird in folgender Vedastelle erwähnt: „Desshalb sollen ein Hundert (Kühe) ausser einem Wagen an den Vater der Braut gegeben werden".' [Damit hatte also das indische Rechtsleben einen officiell sanctionirten Ehepreis, Ap. II 6, 13, 12 (vgl. § 16 Not. 10), von dem aber je nach den

schema, sondern auch arische Rechtsinstitution. Wir werden sie, ebenso wie die Raubehe, als schon der arischen Ritaperiode entstammend anzunehmen haben. Sie kommt ja auch bei andern arischen Völkern vor (§ 8). Sie besteht ferner, wie in der Sūtraperiode der Inder, so in der altgriechischen Zeit. Aristoteles erklärt sie für die regelmässige alte Eheeingehung: Pol. II 5 (1268[b] 39): *τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς. ἐσιδηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνες, καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων* (H.-Bl. S. 262 N. 3. 4). Homer nennt die Bräutigamsgabe „unermesslich" (Il. 16, 178, Od. 19, 529: *ἕδνα ἀπερείσια*); sie kann also je nach dem Reichthum des Bräutigams eine beliebig hohe (Od. 11, 282: *ἐπεὶ πόρε μυρία ἕδνα*) gewesen sein. Aber man fühlt sich versucht, in den „100 Rindern", zu denen noch eine weitere Zugabe hinzukommen kann, bei Homer einen Anklang an den auch in den Veden ständigen Ehepreis zu erblicken; Il. 11, 244: *πρῶθ' ἑκατὸν βοῦς δῶκεν, ἔπειτα δὲ χίλι' ὑπέστη, αἶγας ὁμοῦ καὶ οἶς.* — Ebenso wie bei den Griechen finden wir die Kaufehe bei den Germanen [4]). — Es liegt die Frage nahe, ob sie sich auch bei den Römern finde, und in der coemptio zu suchen sei. In dieser Hinsicht muss man Karlowa (Röm. Ehe S. 3. 4) zugeben, dass die Entstehung derselben aus einem reellen Kauf erst zu beweisen und dieser Beweis noch nicht erbracht ist. Danach wird es Dem, welcher keine anderen Combinationen anerkennt als die unmittelbar aus den römischen Quellen sich ergebenden, offenstehen, sich die coemptio erst bei den Römern ganz neu entstanden zu denken (etwa seit Servius Tullius; Karlowa S. 45 ff.; vgl. auch Bechmann, Kauf I 164 f.). Aber

Mitteln des Bräutigams abgegangen werden konnte.] ‚Es ist bestimmt in den cāturmāsyas': „Die, welche von ihrem Ehemann gekauft worden ist, (begeht Sünde, wenn) sie nachher sich Fremden hingiebt" [damit ist also die völlig bindende Kraft der Kaufehe anerkannt]; Baudh. 1 11, 20, 7 ‚Wenn der Bräutigam das Mädchen empfängt, nachdem er (die Eltern) mit Geld erfreut hat, das ist der Asura-Ritus'; Vi. 24, 24; M. 3, 42; Y. 1, 61.

4) Kraut, Vormundsch. I S. 171 ff.: ‚qui viduam ducere velit, offerat tutori pretium emptionis eius'; ‚lito regis liceat uxorem emere ubicunque voluerit'; ‚gif mon wif gebycge and seo gyft ford ne cume [Wenn Jemand ein Weib kauft und der Kaufpreis wird nicht gezahlt]; si pater de filiae nuptiis definierit, et de pretio convenerit'; ‚pretium quod pro mundio mulieris datum est'.

ob er damit das Richtige trifft? Wenn die Kaufehe in anderen indogermanischen Völkern die reguläre Volksehe war[5]), was soll man sich denn Anderes auch für die alten arischen Italiker als bestehend denken? Die Verwerfung der Kaufehe würde Suppositionen fordern, die noch viel unwahrscheinlicher sind, als deren Annahme. Die Anknüpfung der coemptio aber an den reellen Kauf ist nicht unbegreiflicher, als so vieles Andere im ältesten römischen Recht, welches uns so schwierig zu lösende Aufgaben stellt, dass man vor ihnen zum Theil ganz rathlos steht. Im latinisch-römischen Recht ist in Hausrecht und Familie ein grosser Theil von der Vergangenheit scharf abgeschnitten. Es sind eigenartige Begriffe und Formeln an die Stelle gesetzt worden. Aber dabei bleibt es doch feststehend, dass auch die Latiner-Römer die uralte arische Hestia-Institution ehrfurchtsvoll fortgetragen haben. Karlowa verwendet Worte Marquardt's, welche ganz genau so auch vom indischen Hause gesagt sein könnten, um daraus Schlüsse für die Feuer- und Wasser-Gemeinschaft zu ziehen[6]). Und wenn dies und so vieles Andere sich in der Hestia-Institution als unzweifelhaft historisch gemeinsamer Bestand für Altinder, Griechen und Italiker ergiebt, so soll es unwahrscheinlich sein, dass gerade die alte eigentliche Volksehe mittelst Mädchenkaufs, welche wir bei Indern und Griechen finden, auch bei den Italikern bestanden habe und von den constructionseifrigen Förderern des quiritischen Rechts zu der in unseren römischen Quellen vor uns liegenden coemptio umgestaltet worden sei?

Die altindische Kaufehe ist, gleichartig dem oben von der Raubehe Gesagten, dem in der Dharmaperiode feststehenden

---

5) Ich frage hier nur nach der Kaufehe als arischer Ehe-Institution, sehe also ab von den auch bei anderen nichtarischen Völkern vorkommenden Schematen der Raub- und Kaufehe

6) Karlowa a. a. O. S. 33: „„Die Gründung einer Familie ist die Stiftung eines neuen Heerdes, an welchem neue sacra privata vollzogen werden, deren Theilnehmerin die neue materfamilias ist. Sie waltet über dem Feuer des Heerdes, opfert an demselben und wird daher bei dem Eintritt in das Haus des Mannes in die Gemeinschaft des Feuers und Wassers aufgenommen". So muss man denn wohl gerade in Bezug auf die Ceremonie des Wassers und Feuers annehmen, dass Vesta, die Göttin des Heerdfeuers, in einer Beziehung zur Eheschliessung gestanden habe'.

Ehebegriff accommodirt worden. Wenn wir die Kaufehe bereits in der Ṛitaperiode voraussetzen, so haben wir in ihr schon für diese Zeit einen Culturfortschritt gegenüber der ebenfalls der Ṛitaperiode zuzuweisenden Raubehe zu constatiren. Bei der Raubehe setzt man die Angehörigen des Mädchens als feindlich und rechtlos voraus, also hier erscheint die Ehebegründung als einseitiger Act des Ehemanns. Bei der Kaufehe besteht friedliches Auftreten des Freiers, friedliche Abmachung mit den Angehörigen des Mädchens [7]). Die Raubehe hat ihren eigentlichen Boden der Anwendung im fremden, die Kaufehe im einheimischen Stamme. Jene ist originär gedacht; diese. als ein Rechtsübergang, derivativ. In ihr vollzieht sich ein Austritt des Mädchens aus der bisherigen Gewalt, unter der sie stand, und eine Uebergabe in die Mannesgewalt. Aber die Hauptfrage ist: erscheint bei diesem Uebergang das Mädchen als Sache oder als freie Person? Und gerade hiebei tritt die Accommodationsfähigkeit der Kaufehe sehr deutlich hervor. Wie man sich auch die Kaufehe in der Ṛitaperiode denken möge, jedenfalls wird sie in der Dharmaperiode so aufgefasst, dass dabei die Frau nicht als Sache gilt. Auch die gekaufte Frau ist eine Freie. Sie wird vollberechtigte Theilhaberin an der Pflege der Haussacra, sie ist durch den Kauf sittlich gebunden, ihrem Ehemann nicht die Ehe zu brechen (Not. 3) [8]). Die Kaufehe mit dem officiellen realen Preise von 100 Rindern

---

7) In der griechischen Sage wird dies deutlich gekennzeichnet. Bei der Brautwerbung ist sehr häufig, dass dem Freier gewisse Arbeiten oder Kämpfe aufgelegt werden. Ich führe nur Ein Beispiel an: Aidoneus, König der Molosser in Epirus, wird von Theseus und Peirithoos (der dem Theseus die Helena an rauben half) aufgesucht. Theseus will als Gegendienst dem Peirithoos helfen, dass dieser die Kore, Tochter des Aidoneus und der Persephone, entführe. Aidoneus hält sie für Freier, und bedingt zunächst einen Kampf mit dem Hunde Kerberos. Als er aber die Absicht der Ankömmlinge erfährt, lässt er den Peirithoos greifen, und durch Kerberos tödten; Pauly R. E. I 1, 628 — Der Begriff des „um ein Mädchen Freiens“ ist sprachlich bis in die arische Zeit zurück verfolgbar; Curtius Nr. 379: Skt. W. pri ergötzen, prijas lieb, werth, pritis Freude; Zd fri lieben, frya geliebt, Freund; Goth. frijon ἀγαπᾶν, frijonds φίλος. Kluge, Etym. Wörterb. d. deutsch Sp. Art. freien (mhd. vrien, um eine Braut werben), Freund (eigentlich „Liebender“).

8) Vgl. auch das oben § 8 Nr. 2 über die Kaufehe aus dem Recht des Pendschab Angeführte.

ist der ungelenken juristischen Argumentationskunst der damaligen Zeit das einzige Mittel (vgl. § 16 Not. 10), um gegenüber dem möglichst ausdehnend interpretirten Putrikāputra-Institut dem Manne es möglich zu machen, dass er das geheirathete bruderlose Mädchen in seine eigene Familie herüberziehe, und von ihr einen legitimen leibhaften Sohn (aurasa) gewinne. Man ersieht hieraus, dass man gerade der realen Preiszahlung im Fall der Collision mit anderweiten Interessen die Kraft beimass, der Kaufehe die volle Wirkung, die eine Ehe (im Gegensatz zu anderweiten geschlechtlichen Verhältnissen) haben soll: Erzielung legitimer Söhne, zu verschaffen. Damit aber ist es durchaus vereinbar, dass man, wo es sich nicht um solche Collision handelte, der Kaufehe mit realem Preise in der Dharmaperiode auf das Entschiedenste abhold wurde. Man wird sich die den Putrikāputra ausschliessende Realkauf-Ehe doch wohl so interpretirt haben, dass man nicht sachlich das Mädchen kaufe, sondern nur die Hausgewalt des Vaters über die bruderlose Tochter. Mithin wird man der Ansicht gewesen sein, dass man durch Zahlung des Kaufpreises die Braut effectiv von der Hausgewalt ihres Vaters löse und in seine eigene Hausgewalt herüberziehe. Das ist ungefähr ebenso, wie im germanischen Recht die Kaufehe als Kauf des mundium über das Mädchen auftritt (Not. 4). Im Uebrigen aber war den Indern der Sūtraperiode der reale Kaufpreis, obgleich er ja in den Veden gebilligt war, ein Gegenstand der Missachtung geworden. Liess er sich doch so auffassen, als wenn man dadurch sein freies Weib, die Mitherrin seines Hauswesens, mit einer gekauften Sklavin, die man zur Befriedigung seiner Wollust kauft, auf gleiche Stufe stelle. ‚Nun citiren sie noch, sagt Baudhāyana I 11, 21, 2. 3, (folgende Verse): „Es ist erklärt, dass eine Frau, die für Geld gekauft worden ist, keine Frau sei [d. h. keine in die Gemeinschaft der Sacra aufgenommene]. Sie kann nicht (assistiren) bei den, Göttern oder Manen gebrachten, Opfern. Kāçyapa hat festgestellt, dass sie eine Sklavin sei. Die schlechten Menschen, welche, verführt durch Gier, eine Tochter für einen Preis weggeben, welche (so) sich selbst verkaufen und ein grosses Verbrechen begehen, fallen (nach ihrem Tode) in einen schrecklichen Ort der Strafe und zerstören ihre Familie herunter bis zur siebenten Generation. Im Uebrigen

werden sie wiederholt sterben und wiedergeboren werden. Alles das wird, wie erklärt ist, eintreten, wenn ein Preis genommen ist'; IV 1, 2, 27: ‚Wer seine Tochter unter Ziehung von Gewinn weggiebt, verkauft Theile seines geistlichen Verdienstes'. — Man hob also nicht die Kaufehe direct auf. Das konnte man gar nicht, da sie in den Veden anerkannt war. Aber man stellte sie, wie das dem Hauptcharakter des Dharmarechtes gemäss ist, unter den Begriff von Sünde und geistlicher Strafe.

Die Missbilligung der realen Kaufehe hat zwei bedeutende Folgen gehabt. Die eine ist die, dass man allerdings den Abschluss des Geschäfts mit realem Preise gestattete, aber vorschrieb, der Brautvater habe den empfangenen Preis als Aussteuer der Tochter dem Bräutigam zurückzugeben. So ist das wichtige Çulka-Institut entstanden, von dem unten (§ 80) noch weiter die Rede sein wird; Ap. II 6, 13, 12 ‚Es ist im Veda erklärt, dass bei der Hochzeit eine Gabe (vom Bräutigam) für die Erfüllung seiner Wünsche an den Vater der Braut gegeben werden soll, um dem Gesetz Genüge zu leisten. „Desshalb soll er ein Hundert (Kühe) ausser einem Wagen geben; diese (Gabe) soll er gewinnlos machen (indem er sie dem Geber zurückgiebt)". In Beziehung auf diese (Hochzeitsriten) ist das Wort „Verkauf" (welches in einigen Smṛitis vorkommt, nur) in einer übertragenen Bedeutung gebraucht. Denn die Vereinigung des Ehemanns und seines Weibes wird bewirkt durch das Gesetz'.

Die zweite Folge der Missbilligung der Kaufehe ist das Aufkommen eines Hochzeitsritus mit blossem Scheinpreise, der Arshaehe. Diese wurde so sehr die äusserlich hervortretende, dass gerade von ihr, als der indischen Ehe, die Kunde zu den Griechen gedrungen ist. Gautama (4, 8) sagt: ‚bei der Arsha(-Hochzeit) soll (der Bräutigam) eine Kuh und einen Bullen Dem darbieten, der (Autorität über) das Mädchen hat'; Vas. 1, 32 ‚(wenn der Vater seine Tochter giebt) für eine Kuh und einen Bullen, (das heisst) der Arsha-Ritus'; Baudh. I 11, 20, 4: ‚wenn (der Bräutigam), nachdem er die erste Brandoblation von gedörrtem Korn dargebracht hat, (das Mädchen) für einen Bullen und eine Kuh (empfängt), das ist der Ritus

der Rishis (ārsha) [9])'; Ap. II 5, 11, 18; 5, 12, 3; Vi. 24, 21. 27. 31.

Wenn wir annehmen dürfen, dass die römische coemptio der civilrechtliche Ueberrest der alten Kaufehe des arischen ius gentium ist, so werden wir zu supponiren haben, dass bei den Italikern (oder wenigstens Latinern) auch noch eine Zwischenperiode des solennen Scheinpreises, welcher an den Gewalthaber des Mädchens gezahlt wurde, zwischen der alten Kaufehe mit realem Preise und jener coemptio, bei der nicht einmal feststeht, ob das Geldstück an den Gewalthaber der Frau gegeben wurde, bestanden haben mag.

20. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — Nachdem wir verfolgt haben, wie die aus noch älteren Zeiten herstammenden zwei Formen der arischen Raubehe und Kaufehe in der Dharmaperiode fortgetragen worden sind, müssen wir uns nunmehr das eigentliche Wesen der Eheschliessung in dieser Dharmaperiode genauer zergliedern. Dies lässt sich auch so ausdrücken: wir haben zu fragen, was der richtige Sinn jener Worte Apastambas sei, als er dem Begriff des „Verkaufs" für die Ehe nur eine metaphorische Bedeutung beilegt: ‚denn die Vereinigung des Ehemanns und seines Weibes wird bewirkt durch das Gesetz' [1]).

Ich halte dafür, dass wir uns das richtige Verständniss dieses Dharmarechtes (und also auch des griechischen θέμις-Rechtes, sowie des römischen fas) von vorn herein verschliessen, wenn wir in dasselbe unseren Begriff der Ehe, der auf dem Satze ruht: consensus (zwischen Mann und Weib) facit nuptias, — als einen selbstverständlichen hineintragen. Karlowa (a. a. O. S. 7) unterscheidet bei den verschiedenartigen bei Hochzeiten

9) Durch den Commentator erfahren wir, dass auch dieses Rinderpaar zurückzugeben war: Govinda: ‚after the first of the burnt oblations of parched grain, which are prescribed for weddings, has been offered, the bridegroom shall give to him who has power over the maiden a bull and a cow, and shall receive them back with the (bride)'.

1) Indem wir diese Frage beantworten, werden wir erst die eigentliche altarische Ehe-Institution des Dharma-θέμις-Fas-Rechtes feststellen. Vgl. auch noch § 18 Not. 5 und Apastamba II 10, 27, 1: ‚die Verbindung (von Ehemann und Weib) findet statt durch das Gesetz'.

vorkommenden Opfern „zunächst ein der Eheschliessung vorausgehendes, dann das Opfer, wodurch die Ehe begründet wird“. Diesem „die Ehe begründenden Hauptopfer“ (S. 8) oder „während der Eheschliessung darzubringenden Opfer“ (S. 9), oder „Hauptopfer, wodurch die Ehe geschlossen wird“ (S. 11), stellt er jenes „consultative, der eigentlichen Eheschliessung vorausgehende Opfer (S. 10) gegenüber. Das Sitzen auf dem Fliess muss während, nicht nach der eigentlichen Eheschliessung stattgefunden haben (S. 20. 21). Nachher wird „die junge Frau nach dem Hause des Mannes gebracht zur wirklichen Vollziehung der Ehe“.

Das ist nicht die Anschauung der Dharma- (θέμις-, fas-) Periode. Die Ehe ist ihr das Institut zur legitimen Fortpflanzung des Geschlechts, insbesondere zur Sohneserzielung. Ihre Eingehung oder Schliessung ist nicht in einem einzigen Acte enthalten. Sie besteht vielmehr in einem Complex dreier hintereinanderliegender Stufen. Diese alle müssen erstiegen sein, wenn nicht von einer unvollständigen Eheschliessung die Rede sein soll. Ich will die drei Stufen die Ehegründung, die Eheeinsetzung, die Ehevollziehung nennen. Die erste ist nicht etwas bloss Präparatorisches, die dritte nicht etwas Subsequentes, zwischen denen die „eigentliche“ Eheschliessung in der Mitte läge; sondern Ehegründung und Ehevollziehung sind wahre Bestandtheile der Eheschliessung. Indem die Ehe die Sohneserzielung zum Zweck hat, so liegt die Erreichung dieses Zwecks allerdings ausserhalb des Ehebegriffs, aber der Ehebegriff muss alle Momente, als Stücke der Eheschliessung, in sich fassen, ohne die die Erreichung des Zwecks undenkbar ist. Diese Momente gelten an sich schon als vom Ṛita, der realen Naturordnung, gegeben, aber von einem durch den weisen Varuṇa bereits geläuterten Ṛita. Die Ehegründung soll nicht mehr lediglich eine Subsumtion unter den Raub- und Kaufbegriff sein, sondern ein familienrechtlicher Act, Werbung des Freiers und Zusage (ἐγγύησις) seitens des Gewalthabers des Mädchens. Die Eheeinsetzung ist die Constatirung dieser Willenseinigung dem Mädchen gegenüber; nicht durch Willenseinigung mit der Braut (denn ihr Wille kommt rechtlich gar nicht in Betracht), sondern durch die vom Mädchengeber gestattete Handergreifung, als erstes Zeichen der

Machtausübung über die Frau. Endlich die Ehevollziehung ist die Heimführung und Installirung der Braut in ihre hausfrauliche Stellung. Diese drei Stufen müssen erstiegen sein, ehe die Ehe, als Institut zur Sohneserzeugung, als geschlossen gilt. Es sind drei Stufen, die, als wesentliche, alle mit Opfern verbunden werden, um die Gunst der Götter dem neuen Paar zu gewinnen. Betrachten wir nunmehr dieselben im Einzelnen.

1) Die Ehegründung. Der Gedanke ist in der Dharmaperiode der leitende, dass die Raubehe auf die Kreise des kriegerischen Adels zurückgedrängt, dagegen die Kaufehe, die eigentliche indische Volksehe, der allgemeinen Ehegestalt anzubequemen sei. Diese allgemeine Gestalt wird man kurz als die Werbungsehe bezeichnen können.

Der Freier [Liebende, Freiende, Freund; § 19 Not. 7] soll sich an Denjenigen wenden, welcher über das Mädchen die Autorität des Vergebens hat. Dies ist zunächst der Vater, und hinter ihm die Autoritätspersonen in bestimmter Reihenfolge; Vi. 24, 38. 39 ‚der Vater, der Grossvater, ein Bruder, ein Verwandter, der mütterliche Grossvater, die Mutter sind es, welche ein Mädchen verheirathen sollen. Fehlt der Vordermann, so tritt je der Folgende für ihn ein, wenn er zurechnungsfähig ist'. Aber diese Vergebungsautorität ist nicht bloss als ein Recht, sondern als strenge Pflicht auszuüben, da so schnell als möglich ein mannbares Mädchen in die Lage gebracht werden soll, dem Geschlechte, in das sie durch die Heirath eintritt, legitime Söhne zu gewähren; Vas. 17, 69—71: ‚Nun citiren sie noch (folgende Verse): „Aber wenn durch eines Vaters Nachlässigkeit ein Mädchen hier weggegeben wird, nachdem das ordnungsmässige Alter abgelaufen ist [d. h. drei Jahre nach Erlangung der Mannbarkeit; vgl. Vas. 17, 67], so zerstört die (auf den Ehemann) Wartende ihn, der sie weggiebt, gerade wie der Lohn, der zu spät dem Lehrer gezahlt wird, (den Schüler) zerstört. Aus Furcht vor dem Erscheinen der Menstruation lässt der Vater seine Tochter verheirathen, während sie noch nackt läuft' [vor der Mannbarkeit gingen die Mädchen meist nackt]. ‚Denn wenn sie (im Hause) verweilt nach dem Mannbarkeitsalter, so fällt die Sünde auf den Vater. So oft die Menstruation eines Mädchens, welches voll von Verlangen und von einem Manne gleicher Kaste zur Ehe erbeten ist, wiederkehrt, so

oft sind ihr Vater und ihre Mutter des (Verbrechens des) Tödten seines Embryo schuldig". Das ist die Regel des heiligen Gesetzes'[2]).

Das Erscheinen des Freiers gilt als ein höchst freudiges Ereigniss, Çāñkh. I, 6. Für dieses [und für noch eine bestimmte Zahl anderer Festacte] hat sich in der Sūtraperiode eine besondere Art festlichen Empfanges (Argha), die Gewährung der süssen Speise (madhuparka) festgestellt, Baudh. II 3, 6, 36. 37. Mit grösster Feierlichkeit [die hier nicht weiter interessirt; Pār. I 3, 1—25] wird der Gast aufgenommen. Es folgt sodann der Act, welcher zeigt, dass an sich ein Opfer einer Kuh, einerseits zur Reinigung des Wirths und Gastes von ihrer Sünde, andererseits aber zur Bewirthung des Gastes mit dem Fleisch des Opferthiers, vorzunehmen war[3]). Das allmälig immer weiter ausgedehnte Verbot der Thier [insbesondere Kuh]-Tödtung (die ahiṃsā) bewirkte, dass man von den genau bestimmten Fällen des Argha zunächst nur in den zweien des Empfangs des Freiers und des zum Opfer erscheinenden Opferpriesters die Kuhtödtung noch zuliess. Dann hat man auch in diesen zwei Fällen die Kuhtödtung durch Anderes ersetzt; Pār. I 3, 26—30 ‚Nachdem der Gast den Mund ausgespült, nimmt der Hausherr das Messer und spricht dreimal zu ihm: „Die Kuh". Jener antwortet . . . „tödtet nicht die Kuh, die schuldlose Aditi" [der Gast drückt damit aus, dass an sich nicht bloss die schuldlose Kuh, sondern in ihr die eigene und des Wirthes Sünde vertilgt werden soll]. „Meine und dieses Mannes Sünde tödte ich". So wenn er sie tödtet. Wenn er

2) Vi. 24, 40: ‚Hat ein Mädchen drei Jahre lang (auf einen Bräutigam) gewartet, so soll sie selbst ihre Wahl treffen [der Vater hat sein Vergebungsrecht verloren]; nach Ablauf der drei Jahre kann sie durchaus über sich selbst verfügen. Ein Mädchen, das unverlobt im Hause ihres Vaters den Ausfluss ihres Leibes erblickt, ist als ein gemeines Weib zu betrachten; wer von ihr Besitz ergreift, begeht kein Unrecht'.

3) Çāñkh., Gr. S. 1, 12: (ausser dem Opfern der Kuh ist auch noch das Geschenk einer zweiten Kuh vorgekommen) ‚Bei der Hochzeit eine Kuh, nach vollzogener Ehrenerweisung im Hause eine Kuh, das sind die beiden Madhuparka-Kühe. (Er) lässt das Mädchen hinter das Feuer sich setzen, und indem sie ihn anfasst, opfert er'. — Es ist wohl zu beachten, dass dies Opfer des ersten Ehestadiums, der Verlobung, ein Thieropfer ist, weil es zugleich zur Bewirthung dient.

sie aber freilassen will, spreche er: „Meine und dieses Mannes Sünde ist getödtet. Ja, lasst sie frei, sie fresse Gras". Das Argha darf aber nicht immer ohne Fleisch sein. Beim Opfer[4]) und bei der Hochzeit spreche er nur: „thut es"'. [Anm. In diesen beiden Fällen soll immer Fleisch vorgesetzt werden. Da aber in dem jetzigen Zeitalter, Kaliyuga, das Tödten einer Kuh nicht mehr gestattet ist, so kann für dieselbe nach Gadādhara eine Ziege substituirt werden; nach Jayarāma auch eine Milchspeise.] (Vgl. Gobh. IV 10.)

21. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — Nach dem Empfang des Freiers und Vollziehung des Opfers zur Reinigung des Brautwerbers und Brautgebers werden die Verhandlungen über die Gewährung des Mädchens, bei der Kaufehe auch das Angebot des realen oder des Solennitätspreises, stattgefunden haben. Das Dharmarecht ist aber dahin gelangt, diese Kaufehe möglichst zurückdrängend, neue kauflose Ehegründungsformen festzustellen. Es sind dies ihrer drei. Zuerst die Brāhma-Ehe; Baudh. I 11, 20 ‚Wenn (der Vater seine Tochter) giebt einem (keuschen, im Veda) Ausstudirten, der um sie anhält, nach voller Erkundung seines Lernens und Charakters, das ist der Brāhma-Ritus' (vgl. Baudh. IV 1, 11—13); Vas. 1, 30: ‚wenn der Vater, eine Wasserlibation ausgiessend [s. darüber u.], seine (Tochter) einem Freier giebt, das ist der Brāhmaritus'; G. 4, 6, 6 ‚(wenn der Vater seine Tochter), gekleidet (in zwei Gewänder) und angethan mit Schmuck einem (heiliges) Wissen besitzenden Manne von tugendhaftem Benehmen giebt, der Verwandte und einen guten Charakter hat, das ist die Brāhma-Ehe'; Ap. II 5, 11, 17: ‚Bei der Brāhma genannten Heirath soll er seine Tochter hinweggeben, — zur Vollziehung der Riten, die (vom Ehemann und seiner Frau) zusammen vollzogen werden müssen, — nachdem er sich erkundigt hat in Betreff des Bräutigams Familie, Charakter, Wissen und Gesundheit, und nachdem er (der Braut) in Gemässheit seines Vermögens Schmuck gegeben hat'; Vi. 24, 19: ‚wenn

4) Vgl. auch Vas. 14, 46: ‚es ist im Vājasaneyaka erklärt, dass das Fleisch von Milchkühen und Ochsen für Darbringungen geeignet ist'.

man das Mädchen einem tüchtigen Manne giebt, nachdem man ihn eingeladen hat, (so heisst die Ehe) Brāhma. — Die zweite Form ist die Daiva-Ehe; Baudh. I 11, 20, 5: ‚(wenn ein Mädchen gegeben wird) einem officiirenden Priester innerhalb der Opferschranken [als Stück des Opferlohnes], nachdem die Geschenke hinweggenommen worden sind, das ist der Ritus der Götter (daiva)'; Vas. 1, 31 ‚wenn der Vater seine Tochter, indem er sie mit Schmuck ziert, einem officiirenden Priester giebt, während das Opfer vollzogen wird, das heisst der Daiva-Ritus'; G. 4, 9 ‚(wenn die Braut) gegeben wird, geziert mit Schmuck einem Priester am Altar, das ist die Daiva-Heirath'; Ap. II 5, 11, 19: ‚bei der Daiva genannten Heirath soll (der Vater) sie einem Priester, der ein Çrautaopfer vollzieht, geben; Vi. 24, 20 ‚giebt man sie dem opfernden ṛitvij, (so heisst sie) Daiva. — Endlich die dritte (in einigen Sūtras fehlende) Form ist die Prajāpati-Ehe; G. 4, 7 ‚bei der Prajāpati(-Heirath) ist die Heirathsformel: „vollzieht das Gesetz gemeinschaftlich"'; Baudh. I 11, 20, 3 ‚wenn (ein Vater seine Tochter hinweggiebt), nachdem er sie gekleidet und mit Schmuck geziert hat, (sprechend): „das (ist dein Weib); erfülle mit ihr das Gesetz", das ist der Prajāpati-Ritus; Vi. 24, 22 ‚(giebt man das Mädchen dem Freier) auf sein Verlangen, so heisst sie Prājāpatya'.

Die Grundgedanken, welche diese drei, vom Dharmarecht vorzugsweise gebilligten Eheformen beherrschen [1]), sind deutlich erkennbar. Die Ehegründung soll nicht aus dem einseitigen Acte des Raubens und nicht aus dem zweiseitigen Acte des Kaufabschlusses bestehen. Sie soll ein familienrechtliches Geben des Vaters (oder der sonstigen Autoritätsperson) sein. Das dare des Mädchens, das freundlich-friedliche Hinweggeben ihrer nicht auf Geld geschätzten Person an den als Freier auftretenden Bräutigam wird zum Centralpunkte der Ehegründung gemacht. Im Uebrigen sind die drei Formen folgendermaassen geschieden. Die Brāhma-Ehe ist die eigent-

1) Eine grosse Begünstigung der vorzugsweise gebilligten (drei oder vier) Eheriten wird unten § 80 hinter Not. 12 vorkommen. Der dem Mädchen mitgegebene Schmuck (Strīdhana) soll, wenn sie kinderlos in der Ehe gestorben ist, dem Manne zufallen.

liche Ehe der Gebildeten. Der Bräutigam muss sein Vedastudium durchgemacht haben, ein keuscher, sich wohlbenehmender Mann von guter Familie sein[2]). Die Daiva-Ehe ist im engeren Sinn die Ehe der Priester. Ihnen wird das Mädchen, entweder ohne weitere Schmuck-Geschenke, oder indem diese hinweggelegt sind, als Gegengabe für den hohen Dienst eines vollzogenen Çrautaopfers auf dem Opferplatz selbst gegeben. Endlich eine (aus dem Prajāpatimaterial stammende) formlose Ehegründung weist nur nach erfolgter Werbung das Brautpaar auf die gewissenhafte Erfüllung des heiligen Gesetzes hin[3]). — Indem der Vater dem Bräutigam das Mädchen giebt, so ist damit gemeint, dass er sie, ohne seinerseits etwas dafür zu empfangen, lediglich um des Ehezweckes willen (Kindergebären und Vollziehen der Haussacra) dem Freier zusagt. Da es des Vaters Pflicht und Freude ist, sein Kind zu verheirathen, so dreht sich in Betreff der materiellen Frage die Sache um. Er soll für das Mädchen nichts empfangen, sondern soll je nach seinem Vermögen sie geschmückt geben. Wir werden unten (§ 80) sehen, dass der Schmuck anfänglich das einzige Sondergut der Frau war. Dies „Geben“ ist aber hier, wo es sich erst um die Ehegründung handelt, noch nicht als Ueberlieferung des Mädchens gemeint, sondern nur als bindendes, einen wesentlichen Bestandtheil der ganzen Eheschliessungsprocedur ausmachendes Verlöbniss. Mit voller Sicherheit tritt dies bei dem Hauptfall, der Ehe der Gebildeten, hervor. Aber die zwei Nebenfälle der Priesterehe und die Prājāpatya-Zusage wird man nicht anders behandelt haben. Wir sahen, dass Baudhāyana von der Brāhmaehe sagt, das Geben des Mädchens an den Freier sei mit dem Ausgiessen einer Wasserlibation verbunden. Wir werden unten sehen, welche

---

2) Die Brahmaehe steht auch darin obenan, dass der aus ihr erzeugte Sohn ein „die Gesellschaft heiligender“ ist (s. u.); Vas. 3, 19.

3) Neben diesen drei Eheformen steht von der Kaufehe, als eigentlich dharmarechtlich anerkannt, nur noch die mit Scheinpreis (Arsha-Ehe). Baudh. I 11, 20, 10. 11 drückt dies so aus: Brāhma, Daiva, Prājāpatya und Arsha sind für einen Brahmanen. Von den anderen vier: Gandharva, Asura, Rākshasa und Paiçāca ist jede nachfolgende sündhafter als die vorhergehende. — Vi. 24, 27 ‚von diesen sind die vier ersten [Brāhma, Daiva, Arsha, Prājāpatya] rechtmässig: dharmyāḥ.

grosse Rolle die Wasserlibationen im Todtencult spielen. Sie bedeuten, dass man damit dem Todten eine Speisegabe gewährt. Hier treffen wir auf eine weitere Verwendung der Wasserlibation. Sie enthält die Bekräftigung oder Verkörperung einer Gabe, die man im Begriff ist, einem Anderen zu leisten; G. 5, 18. 19 ‚einer Speisegabe soll eine Wasserlibation nach dem Spruch: „möge Wohlfahrt Dich begleiten“ voraufgehen. Dieselbe Regel gilt für alle um des geistlichen Verdienstes willen dargebotene Gaben‘; Ap. II, 4, 9, 8. 9 ‚allen Gaben muss ein Wasserausguss vorhergehen [mit dem Löffel (darvi) in die Palme der ausgestreckten rechten Hand des Empfängers]‘. Diese „Spende“ ist nun auch beim Geben der Tochter an den Freier als Solennisirungsact vorzunehmen. Solcher Act der wörtlichen Zusage mit Wasserspende [4]) wird genau von dem unter Recitation der heiligen Texte erfolgenden Eheeinsetzungsacte geschieden; Vas. 17, 72 ‚wenn der Bräutigam, nachdem das Mädchen ihm wörtlich und durch (eine Libation von) Wasser versprochen worden ist, aber bevor sie mit (der Recitation) heiliger Texte verheirathet wurde, stirbt, so gehört sie dem Vater allein‘. Nicht undenkbar ist, dass dieser Brauch der mit der Tochterverlobung verbundenen Wasserspende auch historisch zusammenhängt mit den bei solennen Eidverträgen vorkommenden griechischen Weinspenden (den *σπονδαὶ ἄκρητοι*), die wieder ihrerseits mit den griechischen Vertragszusagen [Gesetz v. Gortyn [5])]

---

4) Es ist nicht eine „Wassergiessung über die Hände“, wie Kohler III 351 annimmt. — Auch noch in der Buddhistischen Literatur kommt das Geben mit Wasserspende vor; Oldenberg, Buddha S. 309: „Neben der Rechtschaffenheit und dem Wohlwollen nimmt die Tugend der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein. Der besitzlose Mönch stellt die bis zur Selbstvernichtung getriebene Bereitschaft zum Geben als Pflicht hin. Dies geht so weit, dass der Prinz Vessantara sogar auf ergangene Bitte seine beiden Töchter und seine Gattin unter Vornahme der Wasserspende zur Vollziehung der Dedication weggiebt“.

5) Es werden in diesem Gesetz folgende Fälle des ἐπισπένδειν erwähnt: a) Gabe oder Zusage des Vaters an die heirathende Tochter; IV 52: αἰ δὲ πρόσϑ' ἔδωκε [wenn er aber früher gab] ἢ ἐπέσπενσε [oder draufspendete], ταῦτ' ἔχεν, ἄλλα δὲ μὴ ἀπολαν[χάν]εν [so soll sie dieses haben, Anderes aber nicht erhalten]; b) Möglichkeiten des Sacherwerbes, die einer Frau offen stehen; V 1: γυνὰ ὧ[ι κ'] ἦ, ἃ χρήματα μὴ ἔχη [wer eine Frau hat, die kein, weder von ihrem Vater oder Bruder (bei der Heirath) gegebenes oder draufgespendetes,

und der latinisch-römischen, auch gerade für die Verlobung verwendeten, sponsio (GlRG. S. 458 ff.) in Zusammenhang stehen. — Jedenfalls ist der indische Brauch der Wasserspende ein mit dem Geben der Tochter an den Freier verbundener. Da aber dieser Verspruch mit Wasserspende von dem Eheeinsetzungsacte genau geschieden wird, so ist zweifellos hier unter dem „Geben der Tochter an den Freier“ noch nicht die Ueberlieferung der Tochter, sondern die sacralrechtlich den Vater bindende Zusage derselben verstanden. Diese Verlobung kann dem Eheeinsetzungsacte nur kurz vorausgehen, sie kann aber auch lange Zeit vorher stattfinden. Wir sahen oben, dass der vorsorgliche Vater oft schon seine noch nackt laufende Tochter verlobte, und dass (Baudh. IV 1, 17) der Ehemann strafbar würde, der seiner vor der Mannbarkeit ihm versprochenen Frau in den ersten drei Jahren nach erlangter Mannbarkeit nicht nahte. Nach Y. II 146 muss der Vater, der eine Tochter, die er versprochen, zurückhält, eine Geldstrafe zahlen und die Ausgaben mit den Zinsen erstatten; wenn sie stirbt, darf der Bräutigam die Geschenke zurücknehmen.

noch (in der Erbtheilung) empfangenes Gut hat] ἢ [πα]τρὸδ' δόντος ἢ ἀδελφίω ἢ ἐπισπένσαντος ἢ ἀπολα[χ]όνσα. c) VI 10: Der Vater soll das Gut seiner Kinder, der Mann das seiner Frau, der Sohn das seiner Mutter nicht anders weggeben oder draufspenden [μηδ' ἀποδόθαι μηδ' ἐπισπένσαι] als geschrieben steht. Thut er es dennoch, so soll das Gut der Mutter bzw. Tochter verbleiben, der Verkäufer [ἀποδόμενος], Verpfänder bzw. Spendegeber [ἐπισπένσανς] dem Käufer, Pfandnehmer bzw. Spendenehmer [ἐπισπενσαμένω] das Doppelte zahlen. d) X 25: einen verpfändeten oder streitigen Sklaven soll man nicht kaufen, noch annehmen, noch sich draufspenden lassen [μηδὲ δεξάθαι μηδ' ἐπισπενσάθαι] noch in Pfand nehmen. — Hieraus wird man folgende Sätze ableiten dürfen: α) das ἐπισπένδειν steht im Gegensatz zur realen Sachhingabe, bezw. Sachnahme; β) es bezeichnet das mit einer gewissen Solennität eintretende Verbindlichwerden des ἐπισπένσανς gegenüber dem ἐπισπενσάμενος auf Leistung der zugesagten Sache; γ) die Solennität besteht im wirklichen [oder vielleicht später nur fingirten] Ausguss einer Flüssigkeit; δ) dieser Ausguss war wohl bei den Griechen — gleichartig dem sacralen ἐπισπένδειν, dem Draufgiessen des Weins auf das dadurch geweihte Opfer — eine der gemachten Zusage nachfolgende, und dadurch sie weihende, Spende [während bei den Indern er, als eine Verkörperung der Sachübergabe in die Hand des Promissars, der Zusage vorausging, welche letztere damit für ebenso rechtsgültig erklärt wurde, als wenn die Sache, der Spende gleich, schon in die Hand des Promissars überliefert worden wäre].

Durch diese dem Dharmarecht angehörige Gestaltung, dass dem Freier das Mädchen von dem Autoritätsinhaber in solennem Vertrage, nach Vornahme eines Opfers beim Freierempfange, gegeben wird, hat die Ehe in sittlicher Hinsicht eine bedeutend höhere Stufe erstiegen. Ruht sie bei der Raubehe auf einem rohen originären Begründungsacte, und bei der realen Kaufehe auf einem vermögensrechtlich-derivativen, so wird sie nunmehr auf familienrechtlich-derivativen Grund gestellt. Also die sämmtlichen bisherigen Familienbeziehungen des Mädchens werden anerkannt. Die Ehe wird darauf erbaut, dass der, welcher bisher die Autorität über das Mädchen hatte, diese nun auf den Ehemann übergehen lassen will [6]). Diesem Gesichtspunkte hat sich dann die Kaufehe anbequemt. Auch bei der Arsha-Ehe tritt der die Kuh und den Bullen Bietende offenbar nicht als Käufer, sondern, indem er eine Brandoblation von gedörrtem Korn darbringt (s. o. § 19 Not. 9), als den allgemeinen Riten auch der Eheeinsetzung sich fügender Freier auf. Dieses als Freier, als Liebender, als Bittender, Auftreten enthält aber, dass er der Autorität, die bisher über dem Mädchen waltete, sich seinerseits fügt. Er erkennt die Eltern der Frau auch als die seinigen an. Der Begriff der Affinität, als ein sich an die Cognation anschliessender (GIRG. S. 42), gewinnt Kraft. Der Freier beginnt seine Ehe mit dem Willen und Segen der Brauteltern. Dieser Wille, das „Geben" des Mädchens, ist und bleibt ein für alle Mal Grund dessen, dass er ein legitimes (dem heiligen Gesetz entsprechendes) Eheweib hat. Und nur ein solches bringt ihm aurasas, legitime leibliche Söhne. Der Ausdruck: „Geben" der indischen Quellen ist nicht im Hinblick auf den äusseren factischen Zustand gemeint, denn das Mädchen wird noch nicht überliefert. Er ist auf den inneren Gemüthszustand der Betheiligten gerichtet. Der Mann hat sein Weib als ein ihm von den bisher es beherrschenden Autoritäten in Friede und Freundschaft, ohne Gewinnabsicht, gewährtes. Die Autoritäten der Mädchenstellung werden auch

6) Auch bei den Birmanen (§ 8 Nr. 1) ist die höchste Eheschliessungsform die, wobei die Tochter von den Eltern gegeben wird. Die Eltern werden durch Geschenke zum Geben der Tochter vermogt (abgeschwächte Kaufform). Es kommt auch Kaufform mit Abverdienen des Kaufpreises vor. Kohler, Ztschr. f. vgl. RW. VI 166.

zu autores der Frauenstellung. Danach kann es kein Zweifel sein, dass nach dem Dharmarechte dieses Geben, Verloben, ein Bestandtheil der Eheschliessung sei. Also die Verlobung ist nicht ein präparatorischer Act vor der Eheschliessung. Sie ist „eheschliessendes" Verlöbniss. Wenn es fehlt, kann, auch wenn die anderen Stadien der Eheschliessung ausgeführt sind (Eheeinsetzung und Ehevollziehung) von einer rechtsgültigen Ehe der beabsichtigten Art (Brāhma, Daiva, Prājāpatya) nicht die Rede sein. Es ist höchst charakteristisch, dass die Inder ihre Eheformen nicht von gewissen Arten des Eheeinsetzungs- und Ehevollziehungsstadiums benennen, sondern von denen des Ehegründungsstadiums Damit aber ist ausgesprochen, dass diese letzteren wesentliche Voraussetzung der Gültigkeit der betreffenden Ehe waren.

22. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — Wie stellt sich nun zu diesem Dharmarecht der Ehegründung Das, was wir in Betreff derselben Fragen bei den europäischen Ariern, insbesondere Germanen, Griechen, Latinern finden? Es ist bekanntlich schon seit lange beachtet worden, dass sich Zusammenhänge zwischen einzelnen indischen Eheriten und denen unseres historischen Alterthums, insbesondere des römischen, finden. Diese Zusammenhänge haben ja allerdings bedeutendes Interesse, aber sie werden doch immer manches Schwankende behalten. Es handelt sich hier um so enorme Zeitenzwischenräume, dass die einzelnen Gebräuche nothwendig manchen Veränderungen unterliegen mussten, Aenderungen, die denn aber auch dem Zweifel Raum geben, ob es sich wirklich noch um dieselben Gebräuche handelt. Wichtiger erscheint mir die Frage nach der ganzen Structur des Eheinstituts, und ob wir die angegebene Scheidung der Ehe-Schliessung oder -Eingehung in die drei Phasen der Ehegründung, Eheeinsetzung und Ehevollziehung als eine in späteren indogermanischen Völkern fortlebende altarische Rechtsordnung bezeichnen dürfen. In Betreff des ersten Punktes, der Ehegründung, liefern uns die Quellen folgende Ergebnisse.

Im germanischen Recht [auf dessen selbständige Untersuchung ich aber in diesem Buche nicht eingehe] bestand die

Kaufehe (§ 19 Not. 4). Man kaufte die Frau, indem das pretium als pro mundio mulieris gegeben galt. Die Rechtsauffassung ist ungefähr dieselbe, als die bei den Indern für diejenigen Fälle bestehende, wo auch noch in der Sūtraperiode der reale Kauf festgehalten wurde, um (namentlich im Gegensatz zum Putrikāputra-Institut) die völlige Loslösung des Mädchens aus dem Machtkreise des Brautvaters zu constatiren. Also der deutschrechtliche Standpunkt ist ein vermögensrechtlich-derivativer. Sohm (Trauung und Verlobung S. 13) sagt „Das altdeutsche Eherecht bewegt sich in den Formen des Vermögensrechts. Die Verlobung erscheint äusserlich als Kaufgeschäft (später als formaler Wettvertrag) und die Trauung ist als formale Besitzübertragung, entsprechend der sachenrechtlichen Investitur oder Auflassung, gestaltet“. S. 15 „Die Verlobung ist ein Verloben (d. h. Versprechen, Verkaufen) der Braut, nämlich ein Versprechen, sie zur Ehe zu geben ... Die Braut wird dem Mann getraut, d. h. übergeben, nämlich zur Ehe. Die Trauung ist die Erfüllung des Verlöbnisses“. S. 33 „Nach deutschem Rechte ist das Verlöbniss für das Zustandekommen einer Ehe unentbehrlich (Wilda). War dem ehelichen Zusammenleben zwischen Mann und Weib nicht ein Verlobungsvertrag (festa, festning) [1]) vorhergegangen, die Frau keine ‚rechtmässig gekaufte Ehefrau‘, so war dieses zwar ein erlaubtes Verhältniss, aber keine rechte Ehefrau, die Frau als solche nicht die Genossin ihres Mannes. Der Fall einer nicht rechtsgültig zu Stande gekommenen Ehe ist mit dem Fall mangelnder Verlobung identisch“. Die eheliche Treue (S. 36) beginnt mit der Verlobung, ganz so wie auch Apastamba (§ 19 Not. 3) sagt: ‚die, welche von ihrem Ehemann gekauft worden ist, begeht Sünde, wenn sie nachher sich Anderen hingiebt‘. — Wir finden hier also zwischen dem indischen und dem germanischen Rechte durchaus übereinstimmende Grundgedanken. Bei Altindern wie Germanen besteht die Werbungsehe, d. h. die dem Gedanken der familienrechtlich-derivativen Erwerbung accommodirte Kauf-

1) Der bei der deutschen Verlobung vorkommende festliche „Verlobungsbecher“, Sohm S. 118, mag mit dem indischen festlichen Empfang des „Freiers“ zum madhuparka ebenso gleiche Grundlagen haben, wie auch das Wort „der Freiende“ ein gemeinsames ist.

ehe. Der Vater giebt durch seine Zusage dem Ehebunde die rechtliche Gewähr, und auf diesem Grunde des festning ruht der rechtliche Bestand der Ehe. —

Bei den alten Griechen finden wir ebenfalls die Kaufehe, aber auch sie stehen dabei auf dem Standpunkte der Werbungsehe (§ 19 Not. 7). Die griechische Verlobung ist die *ἐγγύησις*. Die durch die Verlobung Zusammengeschlossenen sind Engverbundene. Wie bei den Indern und Germanen kommt es nur factisch auf den Willen des Mädchens an, den sie ihrem *κύριος* gegenüber geltend machen wird, und den dieser dann entweder befolgt oder bricht. Rechtlich verheirathet nicht das Mädchen sich, sondern der Vater, Grossvater, Bruder (GIRG. S. 75 N. g) verheirathet das Mädchen; H.-Bl. S. 261: „handelte es sich doch nie um ihre Einwilligung, sondern sie nahm den Gatten, mit welchem ihre Eltern direct oder durch fremde Vermittelung, in der Regel durch Freiwerberinnen (*προμνήστριαι*), den Vertrag über ihre Zukunft abgeschlossen hatten; *ἔστω σοι πόσις οὗτος, ὃν ἂν κρίνωσι τοκῆες*". Der Verlobungsvertrag zwischen dem *κύριος* und dem Freier macht die Ehe, „wofern sie nicht schon von vorn herein auf einem rechtlichen Anspruch beruhte", zur legitimen: *συνοικεῖν ἢ ἐγγυηθεῖσαν κατὰ νόμον ἢ ἐπιδικασθεῖσαν*. „Dieser Vertrag ist es, welchen der Grieche als die wesentliche Voraussetzung einer rechtsgültigen Ehe betrachtete (*ἐγγύα = γάμου ἀπογραφή*), so sehr, dass Nachkommen aus einer Ehe ohne *ἐγγύη* sogar als *νόθοι* galten". „*ἀνέγγυοι γάμοι* erachtete man als Barbarensitte".

Indem die griechische *ἐγγύησις* zunächst in der Gestalt des Kaufes auftrat, so hat sich hier im Lauf der griechischen Geschichte eine der auch bei den Altindern erfolgten gleichartige Entwicklung vollzogen. Der Vater gab den empfangenen Kaufpreis ganz oder doch wenigstens theilweise zurück [H.-Bl. S. 262: „daher *ἑδνώσασθαι*: um Brautgaben verloben und damit ausstatten; *κακὸς ἑδνωτής*, Il. 13, 382, ein böser Brautvater, der viel verlangt, aber der Tochter wenig davon giebt"]. Schliesslich hat sich, während bei den Indern ausser dem Çulka das Frauengut lange Zeiten auf den Frauenschmuck und gleichartige Geschenke beschränkt blieb, bei den Griechen, und zwar noch vor Solon, die Verheirathung des Mädchens mit Aussetzung einer Mitgift entwickelt (H.-Bl. S. 263 ff.). Dieses grie-

chische Dotalsystem, das so auffallende Gleichartigkeit mit dem römischen hat, wird genauer Untersuchung bedürfen, damit in wirklichem geschichtlichen Nachweise constatirt werden könne, wie viel von dem zwischen Griechenland und Rom Uebereinstimmenden auf Rechnung der gleichartigen stammverwandten Entwicklung, wie viel auf Entlehnung griechischer Gedanken seitens der Römer, wie viel endlich auf specifisch römischer Schöpfung beruht. Es bedarf einer zusammenfassenden Monographie über das „Dotalrecht des classischen Alterthums". Hier habe ich auf diese Fragen nicht weiter einzugehen.

In der griechischen ἐγγύη haben wir vollständig dieselbe Stufe der Ehegründung vor uns, wie wir sie bei Indern und Germanen gefunden haben. Die Verlobung ist ein Stück der Eheeingehung; sie ist eine eheschliessende. Die Ehe ist ohne sie keine legitime. Von einem besonderen die ἐγγύη begleitenden Opfer weiss ich nichts Zweifelloses anzuführen. Bei den Germanen, die dem sacralen Rechte ferner stehen, ist Derartiges überhaupt nicht zu erwarten; rücksichtlich der Griechen mögte man eher vermuthen, es sei nur keine sichere Kunde davon zu uns gedrungen [2]). Jedenfalls wird man sich den Verlobungsvertrag nicht bloss als einen rein weltlichen zwischen Brautvater und Freier geschlossenen Vertrag zu denken haben, sondern als einen feierlichen Act, an dem auch das Mädchen betheiligt wurde. Wir werden damit vom griechischen Boden zugleich auf den italischen hinübergeführt: νύμφη ist dasselbe Wort wie lat. nupta, von nubo verhüllen. Die dem Manne verlobte Jungfrau (νυμφευομένη) ist eine „zum Zeichen ihrer Trennung von dem übrigen Leben" (Civ. Stud. IV S. 44 Not. 4) mit einem Schleier verhüllte [3]). Indem die griechische und die

2) Das Verlobungsopfer ist vielleicht mitgemeint von Pl. G. 8, 17 p. 775: Wenn man auch die προτέλεια auf das Eheeinsetzungsopfer bezieht (§ 24 Not. 3), so werden danehen doch noch weitere heilige Handlungen, die nicht bloss bei und nach, sondern auch vor der Eheeinsetzung zu vollziehen seien, erwähnt: ὅσα δὲ προτέλεια γάμων ἢ τις ἄλλη περὶ τὰ τοιαῦτα ἱερουργία μελλόντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων προσήκουσά ἐστι τελεῖσθαι, τοὺς ἐξηγήτας [Petersen S. 172] ἐρωτῶντα χρὴ καὶ πειθόμενον ἐκείνοις ἕκαστον ἡγεῖσθαι πάντα ἑαυτῷ μετρίως γίγνεσθαι.

3) Der „Brautschleier" oder die „Haube" kommt bekanntlich auch bei den Germanen vor; Civ. Stud. IV S. 45.

lateinische Sprache hiefür dasselbe Wort haben, werden wir nicht bezweifeln dürfen, dass der Brauch der Brautverschleierung ein alt-gräcoitalischer war[4]). In diesem Brauch aber liegt für die alten Zeiten unzweifelhaft der Gedanke ausgesprochen, dass die Verlobung nicht bloss die beiden Contrahenten binde, sondern auch die Braut. Sie, nach deren Willen ja weiter nicht gefragt wird, ist vom Momente der feierlichen Verhüllung an die von der übrigen Männerwelt abgetrennte. Dies aber muss jedenfalls den Sinn haben, dass von diesem Momente an, ebenso wie von der indischen und germanischen Verlobung, die Verpflichtung zur ehelichen Treue beginnt.

Wir haben soeben schon einen Blick auf das italische Eherecht gethan, zu dem ich jetzt übergehe. Besteht in der Brautverschleierung ein gemeinsam gräcoitalischer Brauch, so tritt im Uebrigen ein gewaltiger Unterschied zwischen latinischem und griechischem Rechte hervor. Die Verlobung ist, als sponsio, in Latium von der Eheschliessung abgetrennt und zu einem selbständigen, klagbaren, der Eheschliessung voraufgehenden, Verhältniss gemacht worden (GIRG. S. 470 N. f.). Also die Verlobung ist nicht mehr ein nothwendiges Stück der ganzen Eheschliessung, bei dessen Fehlen auch die übrigen Stücke keine rechtsgültige Ehe schaffen können. Das nubere, die Verhüllung der Braut, ist nicht mehr Bestandtheil der ersten essentiellen Stufe der Eheeingehung[5]), sondern ganz der Sitte überlassen. Aber das latinische Abgehen vom altarischen Eherecht ist doch innerlich nicht so weit gehend, als es nach dem ersten Eindruck erscheint. Wo die eheschliessende Verlobung gilt, da liegt eben in ihrem Abschluss, dass der Gewalthaber zur Ehe des Mädchens seine Einwilligung giebt. Wo die Verlobung zu einem präparatorischen Verhältniss, das auch unterbleiben kann, geworden ist, da braucht darum noch nicht der uralte Satz aufgegeben zu werden, dass der Gewalthaber sein Kind verheirathe, statt dass das Kind sich frei selbst verheirathe. Und

4) Ueber die Zeit der Entschleierung, ἀνακαλυπτήρια, ob beim Hochzeitsmahle oder erst nach der in domum deductio, bestehen Zweifel; H.-Bl. S. 266 N. 3.

5) Das Ueberbleibsel aus der älteren Zeit, wo die Brautverhüllung Bestandtheil der eheschliessenden Verlobung war, ist, dass die gesammte Eheschliessung auch noch in der späteren Zeit immer nuptiae genannt wurde.

zwar kann dies sowohl für die Tochter wie für den Sohn [den ja in Griechenland auch der Vater verheirathete, GIRG. S. 62 N. o] festgehalten werden. Die Einwilligung des Gewalthabers ist dann nur aus der Verlobung herausgenommen, und (wofern sie nicht auch noch wieder Stück eines anderen essentiellen Bestandtheiles der Eheschliessung ist) zu einer formlosen Voraussetzung der Ehegültigkeit geworden, deren Fehlen unter den juristischen Begriff des Ehehindernisses subsumirt wird (fr. 2 de ritu nupt. 23, 2: nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt)[6]).

Sind nun bei den Latinern-Römern die Sponsalien aus der Eheschliessungsfrage ausgelöst worden, so muss auch das schon für die altarischen Zeiten zu supponirende, mit dem ersten Stadium der Eheeingehung verbundene Opfer eine nur vorbereitende Bedeutung bekommen haben. In dieser Gestalt aber wird es auch in Latium regelmässig mit den nuptiae im engeren Sinne, wie in Griechenland mit der νύμφευσις, d. h. mit der Brautverhüllung verbunden gewesen sein, also mit dem Acte, der bei den Griechen Stück der Eheschliessung geblieben, bei den Latinern aber eine ehevorbereitende Handlung geworden war. Ich kann aber Karlowa S. 7 nicht zugeben, dass in der von ihm citirten Stelle Serv. ad Aen. III. 136 dieses Verlobungsopfer besprochen sei: operata iuventus; perfecit sacrificia propter connubia et novas sedes; quia apud veteres neque uxor duci neque ager arari sine sacrificiis peractis poterat. Die Worte beweisen deutlich [Karlowa citirt sie nur von apud veteres an, wodurch sie allerdings undeutlich werden], dass hier

6) Man reducirte sich das in der altarischen Verlobung liegende Erforderniss der väterlichen Einwilligung in bequemer Weise auf die „naturalis ratio“; pr. I. de nupt. 1,10: nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet, in tantum, ut iussus parentis praecedere debeat. Aber auch von der modernsten Anschauung aus, die die Eheschliessung möglichst streng nur auf den unter gewissen Voraussetzungen erklärten Consens von Braut und Bräutigam zu beschränken strebt, wird man die römische Bestimmung, dass das Mädchen sich den von ihrem Vater gewählten Mann gefallen lassen muss, wenn sie gegen denselben nicht begründete objective Einwendungen hat, nicht mit Kohler III 358 als einen „für unsere Lebensanschauung empörenden Satz“ erklären dürfen.

von dem, dem dritten Stadium der Eheschliessung angehörigen sitzgründenden Opfer die Rede ist[7]).

23. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — 2) Die Eheeinsetzung. Ich komme zu der zweiten Stufe der Eheschliessung. Nach der Auffassung des Dharmarechtes soll, auf dem Grunde des familienrechtlich-derivativen Versprechs des Mädchens, die Ehe der Braut gegenüber wirklich eingesetzt werden. Dies geschieht dadurch, dass der Mann in Gegenwart Derer, welche die Autorität über die Braut haben, das Mädchen ergreift, zum Zeichen, dass er sie nunmehr unter seine Gewalt nehme. Aber dieser Act, um als Bestandtheil der vom heiligen Gesetz anerkannten Ehe dazustehen, muss durch Opfer unter den Schutz der Götter gestellt sein.

a) Die indischen Quellen der Sûtraperiode zeigen uns diese zweite Phase der Eheschliessung in grosser Deutlichkeit. Nach der sacralen Seite hin ist sie das Opfer der „Mädchenhingebung" (kanyāpradānam). Während die Inder ihre acht Eheformen nach Dem benennen, was unter den Gesichtspunkt der Ehegründung fällt, wird nach ihrem Lehrsystem die zweite Phase der Eheschliessung in den Gṛihyasūtras als Complex allgemein geltender Vorschriften vorgetragen. Dies beweist, dass es sich um Vorschriften handelte, die bei allen Eheformen (soweit deren Besonderheiten dem nicht von vorn herein widersprechen) zur Anwendung zu bringen waren. Ich fasse das Material der Gṛihyasūtras in möglichster Kürze zusammen.

α) Die Eheeinsetzung, wenn sie auch der Zeit nach von der Ehegründung weit getrennt sein kann, knüpft doch an die Verlobung unmittelbar an. Sie ist die Fortführung des durch die Verlobung „Gefesteten", „Geengten". Pār. I, 4, 5. 14—16: ‚an einem reinen Tage soll er die Hand des Mädchens nehmen; (der Vater der Braut) heisst sie beide zusammentreten. Nachdem er die vom Vater gegebene [während bei der Verlobung das „Geben" die Bedeutung des „Gewährens" hat, nimmt

7) Auf den möglichen, sprachlich naheliegenden, Zusammenhang der lateinischen Sponsalien mit der indischen bei der Verlobung ausgeführten Wasserspende ist schon oben (§ 21 bei Note 5) hingewiesen worden.

es hier den Sinn des „Ueberlieferns" an] angenommen, fasst er sie an' [die dextrarum coniunctio]. ‚Dann heisst der Vater sie sich ansehen (und der Bräutigam spricht): „sei nicht schrecklichen Blicks, nicht Gatten tödtend, Glück bringend dem Vieh, gütigen Herzens, schönen Glanzes, Helden gebärend, die Götter liebend, freundlich, heilbringend unseren Zweifüssern und Vierfüssern'; Açv. I 7, 3—5: ‚Indem er den Vers spricht: „ich fasse Deine Hand zum Glücke", fasst er nur ihren Daumen, wenn er wünscht, es mögten nur Söhne geboren werden; die Finger allein, wenn er Töchter wünscht; an der Haarseite fasst er die Hand sammt dem Daumen, wenn er beide wünscht'; dies ist die weltliche Seite des Actes. Mit der auf die väterliche Ueberlieferung folgenden Handergreifung [pāṇigrahaṇa] manus und mancipium im ursprünglichen Sinn] hört die Gewalt des Vaters über das Mädchen auf[1]), und die, Kindererzeugung bezweckende, Gewalt des Mannes beginnt. Von einer Erklärung der Einwilligung der Frau ist nicht die Rede. Wohl aber wird das Resultat der Rechtswirkung der Handergreifung in einer Formel erläutert. Diese Handergreifung findet ja nicht bloss bei den drei vom Dharmarecht eigentlich gebilligten Eheformen (der Gebildeten, der Priester, der nach Prajāpatiritus Vergebenen), sondern auch bei der gewöhnlichen Volksehe, der Kaufehe, statt. Mogte diese nun mit realem oder solennem Preise geschlossen werden, so war es nöthig, sie von dem Kauf eines Sklavenmädchens oder von anderen Rechtsgeschäften, die in Kaufform gekleidet wurden (z. B. Adoption eines Mädchens in Kaufform), in gleich auf den ersten Blick kenntlicher Weise zu unterscheiden. Also es mussten Formeln gesprochen werden, worin, auch für gekaufte Mädchen geltend, deutlich ausgesprochen war, dass es sich um eine Machterwerbung (also auch emptio) des Mannes matrimonii causa handele, d. h. um die Vereinigung von Mann und Weib zur Kinder-, insbesondere Söhne-Erzeugung; Çāṅkh. I 13: ‚Mit dem Verse „ich ergreife Deine Hand" ergreift (der Bräutigam) mit der geöffneten rechten Hand ihre, der sitzenden, ostwärts gekehrten, geöffnete rechte Hand mitsammt dem Daumen, stehend westwärts gekehrt, und murmelt die folgenden Verse:

1) Gobh. II 2, 8 ‚das Mädchen weg von ihren Vätern'.

‚Der bin ich, die bist Du, die bist Du, der ich, Himmel (dyaus: der Zeugende) ich, Erde [pṛithivī: die Gebärende] Du, ṛic bist Du, sāman ich, Du sei mir ergeben. Wir Beide, komm, wollen fortziehen, Nachkommen wollen wir uns erzeugen, Söhne wollen wir uns gewinnen, die mögen hohes Alter erreichen‘; Açv. I 7, 6; vgl. Gobh. II 1, 17 ff., 2, 16.

β) Dieser weltliche Act des Gewaltüberganges muss aber geistlich geheiligt werden. Die Ehe ist (vgl. o. § 11 Nr. 5) eine communio von aqua et ignis. Um dies zu kennzeichnen, muss eine dreimalige Herumführung nach rechtshin (vgl. GIRG. S. 25) um Wasser und Feuer stattfinden. Çāṅkh. 1, 13: ein neuer Wasserkrug wird gefüllt. ‚Dies Stheyāwasser in nordöstlicher Himmelsgegend aufgestellt, ist nach rechtshin zu umwandeln‘, ‚er führt sie nach rechts um das Feuer herum‘ (Açv. I 7, 6). — Das Feuer ist das heilige Feuer auf dem Heerde des Brautvaters. Um rein zu sein, muss es nach Einigen bei der Hochzeit durch Reiben neuerzeugt sein, Pār. 1, 4. Der Heerd ist dem Grundgedanken nach die heilige Hestia des dyaus (den dann die Inder allmälig zurücktreten lassen). Das Opfer ist eine Oblation von Butter und gedörrten Reiskörnern. Zuerst opfert der Bräutigam, indem er die Braut berührt, Açv. I 7, 3. Dann streuet ihr Vater oder Bruder gedörrte Reiskörner in des Mädchens hohl aneinandergelegte Hände, die sie nun auch ihrerseits opfert, Çāṅkh. I 13. 14, Gobh. II 2, 5 ff. Bei allen diesen Acten werden heilige Sprüche gesprochen [1 a]). Darauf lässt der Mann die Braut sieben Schritte gehen [saptapadī = septem passus]: ‚zum Saft, zur Kraft, zu Reichthums Mehrung, zum Wohlsein, zum Vieh, zu den Jahreszeiten, und (schliesslich zum Gatten): sei Freundin siebenschrittig nun, und sei beständig mir getreu‘] Açv. I 7, 19; Gobh. II 2, 11; Pār. I 8, 1; Çāṅkh. I 14 [2]). Er besprengt

1 a) Der vom Bräutigam gesprochene enthält nach Pār. I 5, 7—12 insbesondere folgende Worte: ‚Varuṇa, Herr des Wassers . . . die Väter, die Grossväter, die früheren, die späteren, deren Väter und Grossväter, sie schützen mich . . . Agni komme, der erste der Götter, er befreie die Kinder dieser Frau von der Fessel des Todes. Das gewähre dieser König Varuṇa, dass diese Frau kein Unglück der Kinder beweine, svāhā. Diese Frau schütze Agni, des Hauses Gott; er führe ihre Kinder zu langem Leben. Sie sei fruchtbaren Schoosses, Mutter lebender Söhne; sie erfahre Freude an Söhnen, svāhā‘; Açv. I 7, 3. 8—14.

2) Vgl. in Betreff der saptapadi die oben § 8 Nr. 2 a. E. erwähnte Ehe-

sie aus dem Kruge auf dem Haupte und bespricht sie mit dem Verse (Pār. I 8, 5. 9) ‚Festlich geschmückt ist diese Frau, tretet zu ihr heran und seht. Segen verleiht ihr, und dann geht ein Jeder nach seinem Hause'. Damit ist, indem die Gäste sich entfernen, die Eheeinsetzungsfeierlichkeit geschlossen. Ist der Bräutigam aus einem anderen Orte, so schläft er die Nacht in einem befreundeten Hause (‚einer bejahrten Brahmanin, deren Gatte und Kinder leben'); Açv. I 7, 21 [3]). Befindet sich dagegen das Haus des Bräutigams am selben Orte, so wird je nach den Umständen der Beginn des dritten Stadiums, die in domum deductio, gleich noch am selben Tage haben stattfinden oder auch auf einen folgenden Tag verschoben werden können. Daraus erklärt sich, dass in Betreff eines Punktes die Sūtras zu variiren scheinen, nämlich rücksichtlich des Betrachtens der Sterne, insbesondere des Polarsterns, am Abend. Nach Pār. I 8, der mit § 10 die Eheeinsetzung beendet hat, findet sie als Stück des Ehevollziehungsstadiums, nach der in domum deductio, statt; denn gleich nach § 19. 20, worin die Sternbetrachtung besprochen wird, folgt im § 21 die Vorschrift, dass das (im neuen Hause angelangte) Paar drei Nächte nichts Gesalzenes essen und auf der Erde schlafen soll. Ebenso stellt Çāñkh., der I 15 die Heimführung zu besprechen beginnt, im Cap. 17 die Sternbetrachtung an den Abend des Einzuges ins Haus: ‚schweigend sollen sie nach Sonnenuntergang sitzen, bis der Polarstern erscheint'. Dagegen verlegt Açvalāyana die Sternbetrachtung auf den Abend des Eheeinsetzungsopfers, was sich mit jenen Stellen nur vereinigen lässt, wenn man die Heimführung als noch am selben Tage erfolgt denkt; Açv. I 7, 22: ‚wenn (die Braut) den Polarstern, die Arundhati und die sieben Ṛishis sieht [Nārāyaṇa's Commentar: ‚von dem Ende des Opfers an, § 13, darf sie also nicht sprechen'], lasse sie die Rede frei und sage: möge mein Gatte leben und ich Kinder erhalten'.

eingehungsform des Pendschab-Rechts. Auch hier wird die Ehe (im Gegensatz zur blossen Raub- und Kaufform) durch die Ceremonie der Feuer-Umgebung eine sacral geweihte, aber die indisch-getrennten zwei Acte der Altarumgehung und der sieben Schritte sind hier zusammengeflossen.

3) Unrichtig lässt Rossbach, röm. Ehe S. 203, den Bräutigam drei Tage lang im Hause des Schwiegervaters auf dem Boden schlafen. — Vgl. auch Gobh. II 3.

Noch über einen anderen Punkt ist Zweifel, an welcher Stelle des Ritus wir ihn eingefügt anzunehmen haben: das Sitzen auf dem Stierfell. Ich gab oben an, dass bei dem Freierempfang und der Ehegründung als Opfer zur Sündenreinigung und zur Gastspeise eine Kuh geschlachtet wurde. Nach dem Charakter dieser alten Zeiten, die gern das rechtlich Verbundene auch sinnlich darstellen, liegt der Gedanke nahe, dass man die Haut dieser Kuh dazu verwendete, um durch Draufsitzen bei der Eheeinsetzung zu vergegenwärtigen, dass es sich jetzt um Erfüllung des bei der Verlobung Zugesagten handele. Es ist aber in der Sūtraperiode nicht, wie Rossbach und Karlowa (S. 23) als allgemein indisch annehmen, ein Draufsitzen beider Verlobten gewesen, sondern die Braut allein wird daraufgesetzt. Pāraskara scheint nun dieses Niedersetzen auf das Fell an den Schluss der Eheeinsetzungsriten, I 8, 10 (unmittelbar sich an die oben angeführten Worte schliessend) zu setzen: ‚ein starker Mann hebt sie auf und lässt sie im Osten oder Norden in einem umhüllten (?) Schuppen auf ein rothes Stierfell niedersitzen, indem er spricht: „hier sollen die Kühe niedersitzen, hier die Pferde, hier die Männer; hier auch mit tausendfachem Lohn das Opfer, hier setze Pūshan sich"'. Açvalāyana dagegen verlegt die Handlung hinter die Einführung ins neue Haus, I, 8, 9. 10: ‚führe er sie in das Haus. Dann legt er (Holz) zum Hochzeitfeuer hinzu und breitet westlich von demselben ein Stierfell aus, mit dem Nackentheile nach Osten und den Haaren nach Oben. Auf dieses setzt sie sich, und während sie ihn berührt, bringt er bei jedem der vier Verse „Kinder lass uns erzeugen, der Geschöpfe Herr" ein Opfer' [3a]. Der Sinn dieser Handlung ist wohl der. Das Sitzen auf dem Fell (das, seitdem das Tödten der Kuh beim ersten Opfer zurückgedrängt war) jedes beliebige Stierfell sein konnte, soll dem neuen Hause Glück bringen. Aber der Brauch ist ein schwankender, und kann sich demnach auch leicht so gestaltet haben, wie wir ihn dann in Latium finden: als ein Sitzen des

---

3a) Gobh. erwähnt das Sitzen auf dem Stierfell zweimal. Einmal II 3, 3, wenn die junge Frau für die drei Enthaltungstage in ein Brahmanenhaus gebracht ist, und dann nach erfolgter in domum deductio II 4, 6 [Letzteres wohl, wenn Ersteres nicht stattgefunden hat].

Paares auf dem Fell, und zwar schon während des Eheeinsetzungsopfers.

Ich fasse jetzt den dem Eheeinsetzungsritual zum Gruude liegenden Gedanken in kurze Worte zusammen. Die an sich weltliche Handlung der Handergreifung des Mädchens, wodurch die Macht über dieselbe an den Mann übergeht, bedarf der Heiligung durch Opfer und dabei gesprochene Sprüche oder Gebete. Damit wird die Eheeinsetzung zu einem durch das heilige Gesetz legitimirten Bunde [4]). Das Opfer wird auf dem Hausaltar des Brautvaters den Göttern dieses Altars, also zunächst dem dyaus, dargebracht. Es ist kein Thieropfer, sondern die Verbrennung gedörrter oder gerösteter Reiskörner. Die Braut wird im Acte der Handergreifung um Heerd und Wassergefäss herumgeführt; damit ist die aquae et ignis coniunctio hergestellt. Die Frau thut die sieben Schritte und mit dem siebenten wird sie die Genossin ihres Mannes. Es ist zu beachten, wie genaue Begriffe aus diesem Formelwesen hervorschauen. Die an sich weltliche Gewalt des Mannes wird durch seine, des Stärkeren, Schutzbringenden, Handergreifung begründet. Unter dieser Gewalt schuldet sie dem Manne willigen Gehorsam. Durch das Körneropfer wird sie mit dem Manne für die Gemeinschaft der Sacra zusammengeschlossen. In dieser Gemeinschaft aber ist sie freie Gehülfin ihres Mannes. Beides vereint, die weltliche „Hand" des Mannes und die geistliche Gemeinschaft von Mann und Weib, bilden die Grundelemente des Ehebegriffs. Nichts liegt der Dharmaperiode ferner, als dass die Frau die kindergebärende Sklavin oder Sache des Mannes wäre.

Diese Eheeinsetzungsfeierlichkeit ist ein für die Gültigkeit der Ehe unumgänglich erforderliches Stück der ganzen Eheschliessung. Sie trat also nicht bloss da ein, wo die Ehe je nach den verschiedenen Verlobungsformen eine Brāhma-, Daiva-

4) Gewaltsame Entführung eines Mädchens ändert nichts daran, dass dasselbe in richtiger Dharmaehe rechtsgültig verheirathet werden könne; Vas. 17, 73: ‚Ist ein Mädchen gewaltsam entführt und nicht mit den heiligen Texten verheirathet, so mag sie gesetzmässig einem anderen Manne vergeben werden; sie ist eben wie ein Mädchen'.

oder Prajāpatya-Ehe war, sondern auch bei jeder gewöhnlichen Volksehe durch käufliche Verlobung mittelst reellen oder Solennitätspreises. Das erkennen auch die Sūtras ausdrücklich an. Beim realen Mädchenkauf (§ 19 Not. 3) heisst es: ‚wenn ein Freier Geld bezahlt, und sie (nachher) heirathet'; ‚wenn ein Freier, nachdem er einen Kauf abgeschlossen hat, (ein Mädchen) als für Geld gekauftes heirathet'. Bei der Verheirathung für Kuh und Bullen (§ 19 bei Not. 9) wird als Hauptact der Eheschliessung das (für Kuh und Bullen) Empfangen des Mädchens, nachdem er die erste Brandoblation von gedörrtem Korn dargebracht hat, bezeichnet. Das Opfern des gedörrten Korns ist gerade das Eheeinsetzungsopfer.

γ) Ich habe bereits hervorgehoben, dass die im Dharmarecht sich zeigende höhere sittliche Auffassung vom Wesen der Ehe auch darin erkennbar wird, dass man den Bestand der neuen Ehe an die bisherige Rechtsstellung des Mädchens in ihrer väterlichen Familie anknüpfte, und dass man auch dafür eine sinnliche Verkörperung des Gedankens für nöthig hielt. Wie dies im Genaueren aufgefasst wurde, ist noch anzugeben. Das heilige Heerdfeuer, unter dessen Schutz bisher das Mädchen gelebt hatte, muss, nachdem die Braut durch das Eheeinsetzungsopfer in die Sacra ihres Mannes herübergetreten ist (sie den siebenten Schritt gethan hat), vom Heerde des Einsetzungsopfers auf den Heerd des Bräutigams hinübergetragen werden, um dort im Hochzeitsfeuer des neuen Hauses aufzugehen. Dieses Hinüberführen des Feuers ist ein Bestandtheil der in domum deductio. Açvalāyana giebt uns davon genaue Kunde. Von der Handergreifung an ruht, weil nunmehr die Frau unter der „Hand" des Mannes steht, die Sorge für die Feuererhaltung ebenso wie im weiteren Verlauf der Haushalhaltung zunächst auf dem Manne [5]). Aber die Frau (so wie

5) Bei Gohh. wird das schon angelegte Hausfeuer [I 1, 20—23 ‚dieses Feuer, welchem er das letzte Holzscheit zulegt, oder in welchem er opfert, wenn er zu heirathen im Begriff steht, unterhalte er. Das eben ist sein Hausfeuer .. erst mit der Abendspende aber beginnt das Opfer, das von da ab im Hausfeuer vollzogen wird'] von dem Feuer unterschieden, welches bei der in domum deductio mitgeführt wird, mit dem der Mann sogleich bei einem Unfall ein Opfer zu vollziehen hat; II 4, 3. 4 ‚bricht eine Achse, geht etwas Angebundenes los, stürzt der Wagen um, und bei

dann im weiteren Verlauf des Lebens ihre Kinder) hat dem Manne dabei zu helfen und muss, wenn sie dabei nachlässig ist, geistliche Fastenstrafen leiden; Açv. I 8, 5: ‚das Hochzeitfeuer führen sie voran, ohne es erlöschen zu lassen' [Nār. ‚Es darf also nicht ein beliebiges Feuer vorangetragen werden, sondern das schon vorhandene Hochzeitfeuer, welches beim Wegzuge (aus dem Hause der Braut) in ein Gefäss gethan werden muss. Diese Vorschrift gilt ebenfalls, auch wenn der Bräutigam in demselben Dorfe wohnt']; I 9, 1—3: ‚Von der Handergreifung an' [Nār.: ‚also nicht erst von dem Augenblicke an, wo er das Opfer beim Eintritt in sein Haus vollzieht. Die „Besorgung" besteht in den hier folgenden Vorschriften'] ‚besorge er das Hausfeuer, er selbst, die Frau, oder der Sohn, die Tochter, oder der Schüler. Es sei beständig gepflegt. Wenn es aber erlischt, soll nach Einigen die Frau fasten'; [Nār.: ‚wenn das Feuer zur Zeit des Vorbringens erlischt, soll nach Einigen die Frau bis zur nächsten Opferzeit fasten, nach Anderen der Opfernde selbst'].

b) Fragen wir weiter, wie sich gegenüber diesem indischen das germanische Eheeinsetzungsrecht stellt, so ist die Antwort: wir haben hier durchaus dieselben Grundbegriffe vor uns. Der Verlobung steht die Trauung gegenüber, die Braut wird zur Erfüllung der Verlobung in der Trauung dem Manne übergeben, hiermit beginnt die eheliche Gewalt [6]). Auch in der Bezeichnungsweise dieser Gewalt finden sich Zusammenhänge. Das pāṇigrahaṇa (die Handgreifung) macht bei den Indern, dass die Braut aus der Macht des Vaters unter die des Mannes gelangt; und bei den Germanen ist das, was auf diese Weise übergeht, das mundium, d. h. eben die manus, die Hand. Im Uebrigen aber tritt das, was neben diesem weltlichen Element des Eheeinsetzungsactes bei den Indern eine so grosse Rolle spielt, das sacrale, bei den Germanen ganz zurück.

---

anderen Unfällen, stelle er das Feuer auf, das sie gerade mit sich führen, und opfere mit den grossen Worten' (vgl. § 12 Nr. 1).

6) Sohm, a. a. O. S. 15. 36.

24. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — c) Jetzt habe ich die Frage zu stellen, welche Punkte in Betreff der Eheeinsetzung sich als zwischen den Indern und den südeuropäischen Ariern historisch stammgemeine werden bezeichnen lassen. Ich muss hierbei nach der Lage unserer Quellen Griechen und Italiker (Latiner) gleich zusammenfassen.

α) Zunächst ist zu bemerken, dass, ganz wie bei den Indern, so auch bei den Römern der Gedanke hervortritt, dass die Ehe eine Verbindung aqua et igni war. Dies gilt bei den Römern sowohl für confarreirte wie andere Ehen [1]). Bei jenen, den confarreirten, zeigt sie sich in fester Verbindung mit den übrigen Acten, durch welche das permittere dextrae oder das in manum convenire (d. h. die Ueberlieferung des Mädchens in die „Hand“ des Mannes) stattfindet. Bei den anderen Ehen [Serv. l. c.: coëmptionis speciem. Coemptio enim est, ubi libra atque aes adhibetur et mulier atque vir in se quasi emptionem faciunt . . quoniam coemptione facta mulier in potestatem viri cedit] kann sie sich, wenn sich dabei das eheeinsetzende Körneropfer verloren hat, mit dem Eintritt der Braut über die Schwelle des neuen Hauses (in limine quod coniungit) verbunden haben.

β) Der zweite Punkt, in Betreff dessen sich Anknüpfungspunkte zwischen Indischem und Gräcoitalischem findet, ist das Sitzen auf dem Thierfell. Freilich ist die Anknüpfung eine nicht so deutliche, wie sie Rossbach und Karlowa voraussetzen. Ich gab oben schon an, dass noch in der Sūtraperiode

1) Vgl. die von Karlowa S. 31 ff. angeführten Quellenstellen. Ich hebe daraus nur folgende hervor; Varro LL. V 61: igitur duplex causa nascendi ignis et aqua; ideo ea nuptiis in limine adhibentur quod coniungit; Serv. ad Aen. IV 103: permittere dextrae. quid est enim permittere dextrae quam in manum convenire? quae conventio eo ritu perficitur ut aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura coniuncta habeatur, quae res ad farreatas nuptias pertinet, quibus Flaminem et Flaminicam iure Pontificio in matrimonium necesse est convenire. 339: quid si fit legitimae nuptiae . . confarreatione coniunctus . . ut Flamini et Flaminicae convenit . . ad ignem pertinet, per quem mos confarreationis firmabatur . . ne aut legitime iugatam contra fas reliquisse videretur; Ov. Fast. IV 788. 792: ignis et unda . . his nova fit coniux.

nur das Mädchen auf das Fell gesetzt wird. Dagegen bei Griechen wie Latinern sitzt das junge Paar zusammen auf dem Fell, und zwar beim Einsetzungsopfer. Indess bestehen doch, trotz dieser Verschiedenheiten, weitere Uebereinstimmungen, welche sich schwerlich anders denn als historische Zusammenhänge werden erklären lassen. Wir sahen, dass das erste zum Empfang des Freiers bei den Indern behufs der Sündenreinigung wie der Speisedarbietung gebrachte Opfer eine Kuh war, dass aber wegen des Verbots der Kuhtödtung die Kuh durch eine Ziege und wegen des Verbots der Thiertödtung die Ziege durch andere Speise ersetzt wurde; dass naheliegend die Annahme sei, von der Kuhtödtung her habe sich die Verwendung des Thierfells zum Draufsitzen erhalten. Das nun, was bei den Latinern diesem Paralleles bestand, ist Folgendes (Karlowa S. 10). Als erstes Opfer, das wegen des Selbständigwerdens der sponsio nur als vorbereitendes oder „consultatives" erscheint, wird ein Schaaf dargebracht. Es wird ausdrücklich gesagt, dass es eine hostia sei [hostia ist doch wohl im Grundgedanken: das als piaculum zur Reinigung von Sünde und zum Günstigstimmen der Götter Dargebrachte], deren Fell dann bei dem Confarreationsopfer zum Draufsitzen des jungen Paares verwendet werde; Serv. ad Aen. IV 374: Mos apud veteres fuit Flamini ac Flaminicae ut per farreationem in nuptias convenirent, s e l l a s d u a s i u g a t a s ovili pelle superiniecta poni, e i u s o v i s q u a e h o s t i a f u i s s e t, et ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione Flamen ac Flaminica residerent. Von diesem Sitzen auf den von dem Fell bedeckten duae sellae iugatae hat bekanntlich die Ehe den Namen c o n i u g i u m erhalten. Da dies ein Wort für alle Ehen war, so ist das Nächstliegende, auch das Sitzen auf dem Fell als bei allen Eheschliessungen eintretend sich zu denken. Hier findet nun aber noch folgende sprachliche Merkwürdigkeit statt. Ebenso wie lateinisch coniugium, so ist griechisch *σ υ ζ υ γ ί α* das allgemeine Wort für Ehe [2]). Schwerlich wird sich dies ungezwungen an-

2) Vgl. z. B. Aristot. Pol. 1335a 28: διὸ τὰς μὲν ἁρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ἡλικίαν σ υ ζ ε υ γ ν ύ ν α ι, τοὺς δ' ἑπτὰ καὶ τριάκοντα. ἐν τοσούτῳ γὰρ ἀκμάζουσί τε τοῖς σώμασι σ ύ ζ ε υ ξ ι ς ἔσται. 1335b 28: πότε ἄρχεσθαι δεῖ τῆς συζεύξεως. H.-Bl. S. 271 A. 5: ἐπὶ τὸ ζεῦγος ἀνατεθείς, ἐφ'

ders erklären lassen, als durch das Bestehen des alten gräco-italischen Brauches des Sitzens des Paars auf dem die zwei Sessel einheitlich verbindenden Thierfell, was dann erst missverständlich zur Deutung des Zusammenspannens des Paares in ein Joch, oder des Heimfahrens auf dem Brautwagen geführt hat.

γ) Die Hauptfrage ist, ob sich in Betreff des Eheeinsetzungsopfers Zusammenhänge zwischen dem indischen und griechisch-italischen Ritual bemerkbar machen. Das ist in der That in bedeutendem Maasse der Fall. Gleich zuvörderst rücksichtlich der Gottheit, der das Opfer gebracht wird. Das kann nur die Gottheit der Hestia des brautväterlichen Heerdes sein. Das aber ist den Indern ursprünglich dyaus, den Griechen der *Ζεὺς ἐφέστιος* (oder hier *τέλειος*), woran sich dann die weiteren Ehegottheiten *Ἥρα τελεία* u. s. f. (H.-Bl. S. 269 N. 2) anschliessen. In dem Beiwort *τέλειος* wird ausgedrückt, dass vor dem Gott die unverbrüchlich bindende Eheeinsetzung stattfinde. Ebenso steht in Rom der confarreatio: Jupiter und neben ihm Juno iuga, quam putabant matrimonia coniungere (Fest. iugarius), und speciell in Verbindung mit der dextrarum coniunctio die Juno pronuba vor (Karlowa S. 16. 17; vgl. auch GIRG. S. 126). — In Betreff des Opfers selbst zeigen sich entschieden gemeinsame Züge, aber freilich bleiben in unserer Kenntniss noch grosse Lücken. Das indische Opfer ist, wie wir sahen, ein auch bei der Kaufehe vorkommendes Verbrennen von gerösteten Reiskörnern auf dem Altar des Brautvaters mit Umgehung des Altarfeuers und des Wassergefässes rechtsherum. Woraus das griechische Opfer (*προγάμια*, *προτέλεια*, woran sich dann das oben erwähnte Hochzeitsmahl knüpfte; H.-Bl. S. 271) bestand, ist mir nicht bekannt [3]). Aber wenn wir mit H.-Bl. die Stelle von Val. Fl. Argon. VIII 245, welche Karlowa S. 32 auf die römische confarreatio bezieht, von dem griechischen Opfer verstehen dürfen: ignem Pollux undamque iugalem

---

οὗ τὴν νύμφην ἀπάξειν ἔμελλε. S. 278 N. 1: ζεῦγος ζεύξαντες [hier ist die συζυγία aus dem Brautwagen erklärt]; vgl. noch Curtius Nr. 144.

3) Möglich, dass der griechische Opferkuchen, vorzugsweise aus Sesamkörnern (H.-Bl. S. 276), den Zusammenhang mit den indischen „gerösteten Körnern" und dem römischen farreus panis in sich birgt.

praetulit et dextrum pariter vertuntur in orbem, so ist der Zusammenhang der griechischen Eheschliessung mit der indischen klar. Unter allen Umständen aber hat das, sei es griechische, sei es latinische, Alterthum einen Eheschliessungsritus verwendet, der von dem eigentlich centralen Punkte der indischen Eheeinsetzungssacra wenig abweicht. Aus dem Herumgehen um Feuer und Wasser rechtsherum ist ein Herumtragen von Feuer und Wasser rechtsherum geworden. — Noch deutlicher sind die Zusammenhänge des indischen Ritus mit dem römischen. Aus den gerösteten Körnern, die dort in das Feuer geworfen werden, ist hier ein farreus panis geworden, das gewiss auch im Opferfeuer verbrannt wurde (Karlowa S. 11). Die Confarreirten werden jedenfalls [auch wenn man die Stelle der Argonautica nicht von den Italikern gelten lässt] aqua et igni verbunden, indem das Mädchen der dextra des Mannes permittitur (Note 1). Diese Gleichartigkeit würde auch nicht dadurch geändert werden, wenn anzunehmen wäre, dass (Karlowa S. 12; was übrigens noch als sehr zweifelhaft erscheint) das Eheeinsetzungsopfer nicht mehr im Hause des Brautvaters, sondern in der Curie stattgefunden hätte. Neben der confarreatio — die bei den Römern ungefähr die Stellung hat, wie bei den Indern die Brāhma- und Daiva-Ehe, d. h. Ehe der guten Familien und gewisser Priester — muss bei den italischen Völkern auch noch eine Volksehe stattgefunden haben [4]). Ich vermuthe sie als Kaufehe mit imaginärem Preise. Aber auch bei ihr wird nach dem Charakter der alten Zeit eine sacrale Sanction stattgefunden haben. Und eine Spur davon ist vorhanden. Mag auch das indische Opfer der gerösteten Körner, welches in der confarreatio von den Priestern zum farreus panis umgestaltet wurde, bei der italischen Kaufehe untergegangen sein, jedenfalls muss letztere doch die in domum deductio, die ja noch später allgemeine italische Sitte war, festgehalten haben. Mit dieser deductio war nun aber, nach Varros Zeugniss: in limine ein sacraler Act der **aqua et igni coniunctio** verbunden. Und von dieser aqua et igni coniunctio giebt auch

4) Serv. ad Aen. XI, 476: alil **matronas** virgines nobiles dicunt, **matresfamilias** vero illas quae in matrimonium **per coemptionem** convenerunt.

Karlowa (S. 44) zu, dass sie eine den italischen Stämmen gemeinsame war, auf Grund des Zeugnisses von Dion. 2, 30: „Romulus verheirathete danach die geraubten Sabinerinnen κατὰ τοὺς πατρίους ἑκάστης ἐθισμοὺς ἐπὶ κοινωνίᾳ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους. Damit haben wir also eine Notiz über eine bei den italischen Stämmen bestehende, auf altväterlichem Brauch beruhende Eheform, in der der altarische Gedanke fortlebte, dass die Ehe eine heilige aquae et ignis communio sei.

Noch in einem anderen Punkte besteht ein Anklang[5]) der römischen Ehen an die indische Weise; ein Anklang, den man auch schon seit lange beachtet hat. Die Formel: quando tu Gaius, ego Gaia (Karlowa S. 52) weist offenbar auf jene indische Formel hin: „Der bin ich, die bist Du, die bist Du, der ich". In Betreff der römischen Formel wird richtig von Karlowa erkannt (S. 26. 27), dass sie so gut bei der confarreirten Ehe wie bei der coemptio gesprochen sein wird. Bei der letzteren war sie besonders hervortretend, um die coemptio matrimonii causa von den übrigen Coemptionen zu scheiden. Aber die Bedeutung der römischen Formel können wir uns aus der indischen vergegenwärtigen. Es ist m. E. ein Hineintragen späterer, dem hohen Alterthum ganz fremder Anschauungen, wenn Karlowa mit Burchardi in solcher Formel die Erklärung des ehelichen Consenses findet (S. 25 f.). Es wird vielmehr in ihr nur das Anerkenntniss des durch Verlobung und Vergebung Bewirkten ausgesprochen. Der Consens des Mädchens als rechtlicher Bestandtheil der Eheeingehung hat in der alten Zeit nirgends einen Platz. Aber es ist einzuräumen, dass die Verwendung solcher Formeln allmälig zum Umschwung der Anschauungen mitgewirkt haben könne. Wie im Genaueren der Umschwung zu dem Satze: nuptias consensus facit im Al-

5) Auch der Ausdruck manus und mancipium birgt, wie ich schon andentete, den historischen Zusammenhang in sich. Durch die Handergreifung kommt die Frau unter die „Hand" ihres Mannes. So wie dies im deutschen munt fortlebt, so lebt es auch in den römischen Wörtern: Gell. 18, 6: matremfamilias appellatam eam solam, quae in mariti manu mancipioque; Serv. ad Aen. XI, 476: matrem familias esse eam, quae in mariti manu mancipioque.

terthum sich vollzogen hat, bedarf einer genauen Untersuchung, auf die ich hier nicht einzugehen habe[6]).

25. (Fortsetzung. — Die Eheeingehung.) — 3) Die Ehevollziehung. Die letzte Stufe der Eheschliessung ist der Vollzug der Ehe. a) Nach indischem Dharmarecht hat auch dieser ein weltliches und ein sacrales Element in sich. Das weltliche ist das Beilager. Dies ist, da die Ehe sich auf Zeugung von Nachkommenschaft richtet, ein ganz wesentliches Element. Stirbt der Mann vorher, so kann die unberührte Jungfrau wieder verheirathet werden; Vas. 17, 74 ‚wenn ein Frauenzimmer beim Tode ihres Mannes bloss durch die (Recitation der) heiligen Texte verheirathet [d. h. nur erst der Eheeinsetzungsact vollendet] und die Ehe noch nicht consummirt worden ist, so mag sie wiederverheirathet werden‘[1]). Aber die Inder haben doch nicht in rein sinnlicher Auffassung das Beilager für den eigentlichen Kern der Ehevollziehung angesehen. Haben sie ja doch in steigender ascetischer Tendenz die reguläre dreitägige Enthaltungsfrist auf ein ganzes Jahr auszudehnen versucht. Vielmehr ist ihnen der leitende Gedanke für die Ehevollziehung der, dass die Frau in der neuen Ehewohnung that-

6) In völlig willkürlicher Weise wird von Bachofen Ant. Br. I 161 die Formel: ubi tu Gaius ibi ego Gaia auf das supponirte alte Mutter- und Schwester-Recht zurückgeführt: „Als Schwester, nicht als Gemahlin hat das Weib Ansehn und Bedeutung. Soll es einen Namen tragen, so kann dieser nur der des Bruders sein. So finden wir neben Cacus Caca, neben Gaius Gaia. Denn die Formel, womit die römische Braut den Bräutigam beim Eintritt in dessen Wohnung begrüsst, ubi tu Gaius ibi ego Gaia, hat den Zweck, die Schwester, welche früher allein als Gaia neben Gaius dem Bruder angesehen wurde, als entthront durch die Gattin und durch sie ersetzt feierlich zu proclamiren“. In deutlichster Weise zeigt die indische Formel (der bin ich, die bist Du; dyaus ich, prithivī Du; vgl. ob. § 23 Nr. α), dass es sich um die Vereinigung matrimonii causa, zur Erlangung legitimer Kinder, handelt.

1) Genau nebeneinander gestellt werden die drei Stufen der Eheeingehung von Baudh. IV 1, 16: ‚Wenn, nachdem ein Mädchen weggegeben worden ist [Verlobung], oder selbst nachdem die Hochzeitopfer dargebracht worden sind [Eheeinsetzung], der Ehemann stirbt, so mag sie, die (so ihres Vaters Haus) verlassen hat und zurückgekehrt ist, wieder verheirathet werden gemäss der für zweite Heirathen geltenden Regel, vorausgesetzt, dass die Ehe nicht consummirt worden war‘.

sächlich installirt sein müsse. Dazu tritt dann das sacrale Element der Entzündung des Hochzeitfeuers und das erste darauf dargebrachte Opfer. Damit ist das erreicht, was die Grundlage der ganzen vorstehenden Darstellung bildet: der reguläre Anfang der arischen Haushalterordnung. Die Gründung der Koinonie der Oikia ist die *Entzündung des Hochzeitfeuers*.

Zu dieser Installirung in der neuen Wohnung bildet den ersten Schritt der Hinüberzug in dieselbe, die in domum deductio. Diese ist kein formales Erforderniss. Sie kann unterbleiben, wenn ausnahmsweise keine neue Wohnung zu beziehen ist, z. B. der Vater gestorben war, und der Bräutigam, indem er die einzige bruderlose Tochter heirathet, das Haus des Schwiegervaters fortführt. Aber die gewöhnliche Gestaltung ist der Ueberzug. Und zwar darf er nicht aufgefasst werden als eine *nach* der „eigentlichen" Eheschliessung vorgenommene Festlichkeit. Darin liegt wieder die Hineintragung des Gedankens der Consensusehe in Zeiten, die diesen Gedanken noch gar nicht kannten. Vielmehr ist die Heimführung die dem dritten Hauptstück der Eheschliessung, der Installirung der Frau, *voraufgehende* Handlung. Auch sie hat einen gewissen sacralen Charakter. Sie umfasst die Herübertragung des heiligen Heerdfeuers vom Brautvaterhause in die neue Wohnung. Geschieht dabei ein Unglück (Axenbruch, Losgehen eines Stranges, Umfallen des Wagens), so wird das, wie wir sahen (§ 12 Nr. 1), demselben beim Königszuge vorfallenden Unglück gleichgeachtet, Pār. I 10 [2]). Im Uebrigen ist es ein Zug von weltlicher Lustigkeit. Açvalāyana beschreibt ihn so: ‚Wenn ein Fortreisen dabei stattfindet, lasse er sie auf den Wagen steigen, indem er den Vers spricht: „Pūshan führe an der Hand Dich von hinnen". Mit dem Halbverse: „der steinige fliesst dahin, geb' euch Mühe"

2) Vgl. § 23 Not. 5. Dem Hochzeitszuge müssen Alle ausweichen; Vas. 13, 60. Vgl. auch Gobh. II 4. — Wir werden unten § 80 Not. 7 sehen, dass den Anfang eines Sonderguts der Frau (Strīdhana) das *Ehrengeschenk* bildet, welches bei der Eheeingehung gegeben wird. Nach Gobh. II 3, 15—17 fand die Ueberreichung desselben in der dreitägigem Enthaltungsfrist, oder wohl bei dem nach dem Einzuge ins Haus gegebenen Schmause statt: ‚da erfolgt das Ehrengeschenk, sagt man; sobald die Gäste versammelt sind, meinen Einige'; (vgl. auch § 22 Not. 4).

lasse er sie [wenn ihr Weg über einen Fluss führt] in das Schiff steigen. Mit dem folgenden Halbverse lasse er sie aussteigen. Den Vers: „sie jauchzen laut“ spricht er wenn sie weint. Bei lieblichen Gegenden, Bäumen, Kreuzwegen spreche er den Vers: „nicht mögen Feinde treffen“. Bei jeder Wohnung sehe er die Zuschauer an, indem er den Vers spricht: „lieblich geschmückt ist diese Frau“. Mit dem Verse „hier sei durch Kinder dir der liebste Wunsch erfüllt“ führe er sie in das Haus‘. Nach dem Trinoctium der Enthaltung findet dann am vierten Tage (Gobh. II 5, 1—10) das solenne Ehevollziehungsopfer statt; Pār. I 11: ‚in der vierten Nacht, gegen Ende derselben, legt der Mann im Innern des Hauses das Feuer an, lässt südlich den Brahman sich setzen, stellt nördlich ein Wassergefäss hin, kocht eine Topfspeise, bringt die beiden Buttertheile, und opfert dann (folgende fünf) Spenden: an Agni mit Spruch „wenn diese Frau einen Körper hat, der den Gatten verderben könnte, den vertilge an ihr“, — an Vāyu (Wind) mit Spruch: .. „wenn sie einen Körper hat, der ihre Kinder verderben könnte“, — an Sūrya (Sonne) mit Spruch ... „der das Vieh verderben könnte“, — an Candra (Mond) mit Spruch .. „der das Haus verderben könnte“, an Gandharva mit Spruch ... „der den Ruhm verderben könnte“‘; u. s. w. Mit dieser eigentlichen Entzündung des Hochzeitfeuers hat die Frau unter der „Hand“ ihres Mannes die Mitleitung des Hauswesens übernommen, sie ist nun Hausfrau geworden. Dass sie jetzt auch in den Stand ihres Mannes eintrete, ist ein den Indern, bei ihrem geschlossenen Kastenwesen, unbekannter Gedanke. Aber ein Anklang daran ist doch der Satz, dass nur die gleichkastige Frau die volle Mitpriesterin in den Haussacra und die Trägerin gleichkastiger Kinder werde.

Die Ausbildung des Dharmarechts ist vorzugsweise ein Product des Brahmanenthums, und man muss immer im Auge haben, dass sicher Vieles in den Sūtras bloss Postulat war, dem sich der Adel und das Volk nur widerstrebend oder gar nicht fügte. Danach erhebt sich die Frage, wie sich zu der ganzen brahmanischen Eheschliessungstheorie insbesondere der, kriegerische Traditionen pflegende, Adel verhalten habe. Es ist bereits angegeben, dass sich bei ihm die Raubehe erhalten hat. Weiter wird aber mitgetheilt, dass es noch eine zweite Eheform

speciell für den Adel gegeben habe; Vi. 24, 23 ‚die Verbindung von zwei Verliebten, ohne Mutter und Vater (zu befragen), heisst Gāndharva-Ehe; 28 ‚für die Kriegerkaste ist rechtmässig (dharmya) auch die Gāndharva-Ehe‘ [3]). Man wird sich hiernach die Ehe des Adels oder wenigstens gewisser Adelskreise folgendermassen zu denken haben. Das Dharmarecht hat den Grundsatz durchgeführt, dass Werbeehe bestehen solle. Der Freier hat sich an Vater und Mutter zu wenden, und sich von ihnen das Mädchen gewähren zu lassen. Der Adel aber hat sich dem nicht gefügt. Er hat den Gedanken festgehalten, dass das einseitige Nehmen seitens des Mannes, ohne die Einwilligung der Eltern, die Grundlage der Adelsehe sei. Wenn es sich um ein Mädchen aus fremdem Stamme handelte, so hielt man einfach die alte Rākshasa-Ehe fest. Wenn dagegen ein einheimisches Mädchen in Frage kam, so wollte man keineswegs die gewaltsame Entführung eines widerwilligen Mädchens billigen. Vielmehr wurde ein solches entführtes Mädchen, sobald man sie wiedererlangt hatte, einfach anderweit verheirathet (vgl. § 23 Not. 4) [4]). Man

3) G. 4, 10: ‚Die freiwillige Verbindung mit einem wollenden (Mädchen heisst) eine Gāndharvaehe‘; Ap. II 5, 11, 20 ‚wenn ein Mädchen und ein Liebhaber sich durch Liebe vereinigen, das heisst der Gāndharva-Ritus‘; Vas. 1, 33 ‚wenn ein Liebhaber ein liebendes Mädchen von gleicher Kaste nimmt, das heisst der G.-R.‘; Baudh. I 11, 20, 6 16 ‚Einige empfehlen den Gāndharva-Ritus für alle (Kasten), weil er auf (gegenseitige) Zuneigung gebaut ist‘. Dies ist gewiss kein Widerspruch gegen den Satz Vishṇu's, dass die Gāndharvaehe nur für den Adel rechtmässig sei, sondern eine Erweiterung der Angabe Vasishṭha's, wonach der Adliche nur eine Adliche in Gāndharvaehe nehmen dürfe. Einige haben dies Privilegium dem Adlichen auch gestattet, wenn er sich auf Grund gegenseitiger Zuneigung ein Mädchen anderer Kaste nimmt. — In der Gāndharvaehe schon den Anfang „des Standpunktes zu sehen, wo die alleinige in ehelicher Absicht gepflogene Beiwohnung die eheliche Verbindung knüpft“ (Kohler III 345), halte ich nicht für zulässig.

4) Nur in Betreff eines Mädchens, das der Verlohnungspflichtige nicht rechtzeitig verloht hat (vgl. § 20 N. 2), wird die Entführung für alle Kasten anders behandelt. Jeder aus gleicher oder höherer Kaste kann sie entführen und sie kann selbst darüber disponiren, wer sie entführen solle. Vgl. die von Jolly, Stellung der Frauen S. 52 N. *** citirten Stellen: ‚sie zu entführen ist kein Unrecht oder durch den König strafbar, falls sie aus gleicher oder niedrigerer Kaste ist, da der Andächtige sagt: „bei Frauen aus niedrigerer Kaste, welche eingewilligt haben, ist es kein Unrecht; sonst steht Strafe darauf“; (Brāhma-Purāṇa): ‚wenn

musste also für das eigenmächtige Nehmen das Erforderniss aufstellen, dass das Mädchen in Liebe damit einverstanden sei. Das ist die Gāndharva-Ehe. Allgemein ist dies zur Anerkennung gelangt nur, wenn die Sache lediglich innerhalb der Adelskreise blieb. Dann aber haben Einige die Zulassung dieser Ehe auch gegenüber einem Brahmanen- oder Vaiçya-Mädchen empfohlen, aber nur unter der besonderen Betonung, dass es sich nicht um gewaltsame Entführung handeln dürfe, also das Mädchen in Liebesneigung damit einverstanden gewesen sein müsse. — Man wird hiernach zu sagen haben, dass in Rākshasa- und Gāndharva-Ehe der uralte, rohere Gedanke fortlebte, der Krieger gründe seine Ehe auf seine einseitige Machthandlung, ohne nach Vater und Mutter des Mädchens zu fragen [5]). Hat in dieser Weise die Opposition des Adels dem Brahmanenthum gegenüber Erfolg gehabt, so darf man dabei nicht übersehen, dass in den Rechtsbüchern die Lehre vom Haushalterthum, von der Begründung desselben durch die Entzündung des Hochzeitfeuers, von der auf Grund dessen gemeinsamen Besorgung der Haussacra durch Mann und Frau, als eine ganz allgemeingültige vorgetragen wird. Es scheint mir

---

ein Mädchen, das schon menstruirt, im Vaterhause weilt, und ihr Vater u. s. w. verheirathen sie nicht, so soll man sie unbedenklich entführen'.

5) Dieser Gedanke wird auch ausgesprochen von Baudh. I 11, 20, 12 ‚Zwischen diesen (Eheeingehungsriten) sind der sechste [hier liegt offenbar ein Versehen vor; es muss der fünfte (der Gāndharvaritus) gemeint sein] und siebente [der Rākshasa-Ritus] dem Gesetz der Kshatriyas gemäss; denn Macht ist ihr Attribut' [the meaning of the last clause is that as, according to I 10, 18, 3, Brahman placed power in the Kshatriyas, they may adopt marriage rites by which a disregard of conventionalities or strength is displayed]. — Nach dem in Not. 4 Bemerkten kann man sagen, dass das, was zunächst nur vom Adel galt, in Betreff der pflichtwidrig unverlobten Mädchen für alle Stände galt. — Diesem gleichartig wird auch die zweite birmanische (§ 8 Nr. 1) Eheform zu verstehen sein, Kohler, Zeitschr. f. vgl. R.W. IV 167: „zweite Eheform (vgl. § 21 Not. 5) ist die per mutuum consensum der Ehegatten ohne Zustimmung der Eltern". „Diese Ehe wird sich regelmässig in der Form der Entführung aus dem elterlichen Hause darstellen". „Die Eltern können ihre Tochter zurückverlangen; jedoch nicht unbedingt; ist sie dreimal zum Manne zurückgekehrt, so bleibt sie ihm". 168: „mit dem Moment, in welchem die Zustimmung der Eltern hinzutritt, geht diese zweite Eheform in die erste über".

also ganz unmöglich, sich den indischen Adel als von diesem Dharmarecht exemt zu denken. Man wird daher so zu sagen haben: die Eheeingehungsform der Adeligen war in so weit eigenartig, dass dabei die zwei ersten Stadien der Eheschliessung: Verlobung und Eheeinsetzung nicht stattfanden. Aber wenn der Kshatriya sein Weib in sein Haus geführt hatte, so trat er unter das gemeine Dharmarecht der Haushalterordnung, also es war auch von ihm das Hochzeitfeuer zu entzünden und fortan von Beiden sorgfältig zu pflegen.

Bestanden Besonderheiten, rücksichtlich der Eheeingehung des Adels, für die oberen Schichten, so gab es deren ebenfalls für die untersten Schichten. Die Çūdras sind die freien, aber unterworfenen Nichtarier. Sie sind von den drei Kasten der Arier auch vorzugsweise dadurch getrennt, dass sie an dem eigentlichen Dharmarecht und seiner Lehre und Kenntniss nicht Theil haben. Die Arier sind die „Zwiegeborenen", die Çūdras die dienenden Ungeheiligten. So ist ihnen denn auch das volle Sacralrecht der Ehe unzugänglich, und so erklärt sich von selbst, dass für sie eine eigene unheilige Eheeingehungsform bestehen musste. Das ist die Paiçāca-Ehe. Ihr Grundgedanke ist einfach: man beginnt mit dem Coitus, zu dem man das Mädchen durch Reizung ihrer Sinne, Betäubung u. s. w. bringt. Hat man sie aber deflorirt, so muss man sie nun auch als Weib behalten; G. 4, 13: ‚wenn (ein Mann) ein des Bewusstseins beraubtes Mädchen umarmt, das ist die Paiçāca-Ehe'; Vi. 24, 26 ‚wenn man ein Mädchen im Schlaf oder unversehens beschleicht, (so ist dies) eine Paiçāca-Ehe'; Baudh. I 11, 20, 9 ‚wenn man Verkehr mit (einem Mädchen) hat, die im Schlaf oder trunken oder von Sinnen (durch Furcht oder Leidenschaft) ist, das ist die Paiçāca-Ehe'.

Waren in dieser Hinsicht die Çūdras besonders gestellt, so wird man etwas Aehnliches auch noch für die niedrigen Volksschichten der Vaiçyas anzunehmen haben. Es sind unter den Vaiçyas offenbar auch sehr herabgekommene Kreise vorhanden gewesen (ich werde später darauf zurückkommen, § 73 a. E.), Kreise, die sich wenig von den Çūdras unterschieden haben mögen. Während nun die allgemeine Regel des Dharmarechts war, dass für alle drei arischen Kasten nur die vier Ehen:

Brāhma, Daiva, Prājāpatya und die Kaufehe mit Scheinpreis [abgesehen von den besonderen Fällen der realen Kaufpreisehe, wie beim Putrikāputra] die eigentlich rechtlich gebilligten seien (§ 21 Not. 3), so hat man den niedrigen Vaiçya-Schichten die Ehe mit realem Kaufpreis allgemein [auch abgesehen von jenen besonderen Fällen] gestattet. Baudh. I 11, 20, 13—15 sagt darüber: ‚der fünfte [muss heissen: sechste][6]) und achte (Ritus sind gesetzlich) für Vaiçyas und Çūdras‘ [Govinda, d. h. der fünfte (sechste) für Vaiçyas, und der achte für Çūdras‘]. ‚Denn Vaiçyas und Çūdras sind nicht streng in Betreff ihrer Weiber‘ [Govinda: ‚those whose sponse i. e. wife is not restrained i. e. not fixed by rule (d. h. die niedrigen Vaiçyaschichten kehren sich nicht an die strengen Dharmavorschriften), are called not particular about their wives. The meaning is that there is oneness (dāresh vaikyam) with respect to wives, that fixed rules regarding them there are none (niyamas teshāṃ na bhavati)‘]. ‚Weil ihnen gestattet ist, von so niedrigen Beschäftigungen zu existiren, wie Ackerbau und Dienst‘ [Govinda: ‚husbandry includes also trade and the like. Because those two (castes) are permitted to pursue low occupations, therefore their marriage rites are of the same description‘].

Ich fasse jetzt das indische Eheschliessungsrecht in kurze Worte zusammen. Die eigentlich gebilligten Eheformen Brāhma, Daiva, Prājāpatya und Kaufehe mit Scheinpreis) enthalten die Durchführung des Gedankens, dass die Ehe eine Werbeehe sein soll. Sie herrschen in den gebildeten Ständen, insbesondere bei Brahmanen und besser situirten Vaiçyas. Eine privilegirte Stellung nehmen die Adelskreise ein. Von Aussen wird hier die Braut durch Raubact geholt, im Innern durch von der Braut gebilligte Entführung. Letztere ist auch sonst bei einem Mädchen zulässig, das nicht rechtzeitig verheirathet wurde. Für

6) Hier zeigt sich die Kehrseite des schon in Not. 5 bemerkten Fehlers. Während für den Adel der fünfte Fall in Betracht kommt, kann hier in Betreff des gewöhnlichen Volks nur vom sechsten Fall, der Ehe mit realem Kaufpreise, die Rede sein. — Dem Resultate, dass die Kaufehe (mit realem oder formalem Preise) bei den Indern doch immer die eigentliche Volksehe ist, entspricht der von Justinian in Betreff der Armenier auch noch für seine Zeit ausgesprochene Satz; vgl. oben § 8 Nr. 3.

die niederen Volksschichten gilt die Kaufehe mit reellem Preise [welche im Uebrigen nur noch zur Gewinnung gewisser Rechtseffecte verwendet wird]. Für die Çûdras besteht die Paiçâca-Ehe. — Bei allen Ehen aber, mag ihre Gründungsform verschieden sein, mag auch bei manchen die Eheeinsetzung fehlen, ist immer unumgänglich erforderlich der Ehevollziehungsact: die Installirung der Frau im Hause unter Entzündung des Hochzeitfeuers.

b) Dem soeben dargestellten indischen Recht der Ehevollziehung habe ich nunmehr schliesslich das germanische, griechische und römische Quellenmaterial gegenüberzustellen.

Im germanischen Rechte, in dem das sacrale Element zurücktritt, zeigt sich als drittes Ehestadium vorzugsweise die weltliche Festlichkeit der Brautheimführung, das Beilager und mit dem Beilager der Eintritt der ehelichen Standesgemeinschaft der Ehegatten (Sohm S. 36).

Bei den Griechen spielt die festliche Heimführung der Braut ebenfalls eine grosse Rolle (H.-Bl. S. 272 ff.). Vielleicht ist in ihr, wie oben aufgeführt wurde (§ 15 bei Not. 2) auch noch das sacrale Element der Herübertragung des heiligen Heerdfeuers aus dem Brautvaterhause in die neue Wohnung versteckt erhalten. Von einem Opfer nach dem Einzuge ins neue Haus weiss ich nichts Genaueres zu sagen. Es kann ein solches mit dem Festschmause, der im Hause des Bräutigams gegeben zu werden pflegte („γάμους εἱστίασε‘, vgl. auch § 25 Not. 2), verbunden gewesen sein. Insbesondere in Athen war das mit dem Festschmause zusammenhängende Opfer das bei der feierlichen Einführung der jungen Frau bei den Phratoren (γαμηλίαν εἰσφέρειν, γαμήλια θύειν) dargebrachte (H.-Bl. S. 271; GIRG. S. 731 ff.).

Endlich ist noch zu verzeichnen, wie in den römischen Quellen das Stadium der Ehevollziehung aufgefasst wird. Die in domum deductio tritt auch hier als freudig gefeiertes Fest auf. Ihre juristische Bedeutung wird genau entsprechend der altindischen Auffassung erklärt. Sie ist der Act, der mit der Installation der jungen Frau im neuen Hauswesen schliesst, durch den also der Sitz des neuen Ehestandes begründet wird; fr. 5 pr. de ritu nupt. 23, 1 (Pomp.): Mulierem absenti

per literas eius vel per nuntium posse nubere placet, si in domum eius deduceretur: eam vero quae abesset ex literis vel nuntio suo duci a marito non posse: deductione enim opus esse uxoris in mariti [so nach Mommsen; nicht: opus esse in mariti, non in uxoris] domum, quasi in domicilium matrimonii (vgl. ob. § 11 Nr. 3). Dass an das Eintreten über die Schwelle noch ein, auch bei den nicht-confarreirten Ehen den uralten Grundgedanken, dass die Ehe eine aquae et ignis communicatio sei, versinnbildlichender Act geknüpft war, ist oben bereits hervorgehoben worden. Ebenso, dass uns überhaupt die Eheschliessung mit aquae et ignis communicatio als die Ehegestaltung der italischen Völkerschaften angegeben wird. Mit besonderer Deutlichkeit tritt schliesslich in den römischen Quellen hervor, dass mit der Fixirung des domicilium matrimonii ein Opfer verbunden war. Im § 22 a. E. führte ich bereits eine Stelle an, die von diesem sitzgründenden Opfer handelt. Genauer beschrieben wird es uns von Varro de r. r. 2, 4, 9. Wir erfahren, dass dabei ein Schwein geschlachtet wurde. Es mogte damit ein Wunsch, dass die Ehe fruchtbar sei, angedeutet werden. Sehr wesentlich war wohl hiebei auch, dass man zugleich den Stoff für den Festschmaus gewann, der, wie bei den griechischen, so auch den italischen Ariern nach dem Einzuge ins Haus gegeben sein wird. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass dieser Brauch des Schweinsopfers ein sowohl bei den Altlatinern wie bei den italischen Griechen bestehender war: et quod nuptiarum initio antiqui reges et sublimes viri in Hetruria in coniunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcam immolant, prisci quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur[7]).

Wir sehen hiernach die ganze Structur des altarischen Eherechts, — nach den drei Stadien der Ehegründung, Eheeinsetzung, Ehevollziehung, — bei denjenigen Ariern, welche ihren Rechtsgedanken ein sacrales Kleid gegeben haben, auch äusserlich durch drei verschiedene Arten von Opfern dargestellt.

---

7) Karlowa a. a. O. S. 8.

Bei der Ehegründung finden wir ein Thieropfer zur Reinigung von Sünde und zur Bewirthung; bei der Eheeinsetzung ein Opfer von Körnern oder Brod; bei der Ehevollziehung ein Speiseopfer (indisch: unblutig, italisch: Schweinsopfer) zur Einweihung der neuen Wohnung, und wohl auch zur Bewirthung. — Freilich bleiben auf diesem Gebiete in unseren Quellen leider noch immer vielfache Lücken.

Drittes Capitel.

Die Pflichten des Haushalters
(die neun Gebote).

26. (Die vier altarischen und die fünf Mānava-Gebote.) — Als Resultat des zweiten Capitels werden wir Folgendes hinstellen können. Die Haushalterordnung, welche die altindischen Quellen als die (durch alle vier Kasten sich hindurchziehende) gemeinsame Grundinstitution des socialen Lebens hinstellen, ist noch nahe verwandt der griechischen Auffassung des Oikonomos, dagegen ferner schon stehend dem römischen paterfamilias. Die gemeinschaftliche Basis aber des indischen wie des griechischen und italischen Haushalterrechts ist die Hestia-Institution, eine Gestaltung des Dharma-, θέμις-, fas-Rechtes. Als Privatrecht dürfen wir uns dieselbe nicht charakterisiren. Sie ist eine auf dem ṛita (ratio, φύσις) der Ehe beruhende Regierung der Hauskoinonie, die unter dem allmälig erstarkenden sacralen Vorschriftencomplex die schon altvorhandene arische Geschlechtsorganisation auf eine höhere sittliche Stufe erhoben hat. Und diese Hausregierung ist dann wiederum die Basis für allmälige Fixirung der Grundbegriffe öffentlicher Gemeindeordnung geworden. Das Ganze aber war ein genau durchdachtes, wenn auch noch rohes Rechtssystem. Nur freilich nicht von der Art unserer bürgerlich-weltlichen staatlich-gesetzlichen oder national-gewohnheitsrechtlichen, Rechtsordnungen. Die Zwangskraft des Rechts beruhte noch nicht auf volklich-staatlicher Macht, sondern auf dem gemein-

samen Glauben aller gentes an die arischen Götter und ihre Strafmacht. Wer sich unter dem Schutze dieser Götter und ihrer Strafgewalt fühlte, der half sich mit den Seinigen selber.

Gerade weil das Recht noch als göttliche Ritaordnung erschien, an die sich weiter, durch die Priester vermittelt, die genaueren göttlichen Vorschriften (dharma, θέμις) anschlossen, so galt die Gesammtheit des heiligen Dharmarechts der älteren Auffassung direct zunächst nur als Pflichtencomplex: dharma sind die heiligen Pflichten (Anm. 3). Nachdem wir jetzt erkannt haben, dass die Haushalterordnung die altarische Grundorganisation des Dharmarechtes ist, stellt sich danach von selbst rücksichtlich des Inhalts dieser Haushalterordnung die Frage so: was sind die Pflichten des Haushalters? Es ist der Charakter hohen Alterthums, dass die Antwort hierauf in kurzen formelmässig zusammengefassten Geboten gegeben wird. Solcher aber weist uns der genauere Einblick in unsere Quellen zwei ganz verschiedene Klassen auf. Sie werden auch in ihrer geschichtlichen Zusammengehörigkeit zwei zeitlich auseinanderliegenden Perioden angehören.

Die eine Klasse will ich die im engeren Sinn altarischen (oder urarischen) Gebote nennen. Es sind ihrer vier: Du sollst die Götter ehren; Du sollst die Eltern ehren; Du sollst das Vaterland ehren; Du sollst den Gast (oder überhaupt: schutzbedürftigen Menschen) ehren.

Die zweite Klasse der Gebote wird auf den mythischen Anfänger menschlicher Gesetzgebung, den Manu, zurückgeführt. Das deutet gegenüber jenen ältesten arischen Geboten darauf hin, dass ihre Formulirung und Zusammenstellung bereits auf späterer, und zwar menschlicher, Theorie beruht. Auch innerlich sind sie ganz anderen Charakters wie die der ersten Klasse. Während jene erste Klasse aus Geboten besteht, wodurch das Gehorsamsein und Entgegenkommen gegen Alles vorgeschrieben wird, was dem hohen Alterthum als verehrungswürdig erscheint, handelt es sich in der zweiten Klasse um Ge- und Verbote, wonach Alles gemieden werden soll, was dem Alterthum als verabscheuungswürdig gilt. Deren sind fünf: Du sollst Dich rein halten, Du sollst Deine Sinne im Zaum halten (insbesondere nicht schänden), Du sollst nicht tödten, Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht lügen.

Hiernach zerfällt meine folgende Darstellung in zwei Abschnitte.

Erster Abschnitt. Die altarischen Gebote.

27. (Indisch-griechisch-italisch Gemeinsames.) — Unsere Digesten stellen gleich im fr. 1 § 4, fr. 2 de iust. et iur. 1, 1 als die ersten Sätze des ius gentium die drei Gebote auf:

1) erga deos religio,
2) ut parentibus,
3) et patriae pareamus.

Ich hob bereits in der GIRG. S. 653 hervor, dass diesen drei Punkten genau die drei Fragen entsprechen, worauf in Athen die Beamten-Dokimasie gerichtet war:

1) *εἰ ἱερὰ πατρῷά ἐστιν*,
2) *εἰ γονέας εὖ ποιεῖ*,
3) *εἰ τὰς στρατείας ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐστράτευται, εἰ τὸ τέλη τελεῖ* [die Hauptpflichten gegen die Polis]. Ich bemerkte dort bereits, dass wir im Sinne des hohen Alterthums zu diesen drei Geboten noch ein viertes, ebenfalls der *θέμις* oder dem fas angehöriges (S. 211 ff.), Gebot werden hinzufügen müssen: „Du sollst den Gast, Fremdling und Bittflehenden freundlich aufnehmen (ehren)".

Den Faden der Untersuchung, den ich in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte habe fallen lassen, nehme ich hier wieder auf. Solche in festen Formeln aneinandergereihte Gebote können in jenen alten Zeiten einem Volke unausgesetzt nur eingeprägt werden, wenn sich in Priestergeschlechtern Einrichtungen ununterbrochener Lehre, oder im organisirten Cultus sacrale Verkörperungen dieser Gebote vorfinden. Wie die Elemente bei den Vorfahren der Griechen und Latiner waren, welche jene Gebote gleichmässig fortgetragen haben, erfahren wir nicht direct. Blicken wir aber zu den Altindern hinüber, so finden wir in dieser Richtung die merkwürdigsten Aufschlüsse. Ich habe oben gezeigt, dass die Haussacra, welche nach arischer Auffassung regelmässig mit der Entzündung des Hochzeitsfeuers ihren Anfang nehmen, in den Grundelementen der Hestia-Institution bei Indern, Griechen, Römern dieselben sind. Diese Haussacra, welche der Haushalter unter dem Beistande seiner

Gattin unausgesetzt zu pflegen hat, enthalten bei den Altindern eine Cultuseinrichtung, die wir als das Centrum des Hauscultus werden zu bezeichnen haben. Diese Einrichtung bedarf unseres eingehendsten Studiums. Finden wir darin auch, wie fast bei allem Indischen, das sacrale Element ausserordentlich viel weiter ausgebildet, als bei Griechen und Römern je der Fall gewesen ist, so beruht die ganze Einrichtung doch offenbar auf denselben Gedanken, als welche in jenen griechischen und römischen vier Geboten sich aussprechen. Es sind dies die indischen Mahāyajña's, die s. g. grossen Opfer [1]). Sie haben diesen Namen nicht von äusserlicher Grösse. Man kann sich kaum etwas Compendiöseres von Gottesdienst denken. Sie werden den Namen erhalten haben, weil man sie als das wichtigste Stück des Hauscultus ansah. In Befolgung dieser Pflicht hat [abgesehen von dem hier noch nicht zu besprechenden Wesen-

---

1) In den indischen Quellen werden 5 Mahāyajña's aufgeführt, weil zu den ursprünglichen vier noch das Wesenopfer (oder die Baliderbringungen, s. u. § 38) hinzugetreten ist. — Baudh. II 6, 11, 1—6: ‚Nun die fünf grossen Opfer [vgl. (Not. 2) Çatapatha Brāhmaṇa XI. 5, 6, 1], ‚welche auch die grossen Opfersessionen genannt worden sind: das den Göttern, das den Manen, das allen Wesen, das den Menschen, und das an Brahman [der später an die Stelle der Ṛishis gesetzt wurde] darzubringende Opfer. Lasst ihn täglich darbringen (Etwas an die Götter mit dem Anruf) svāhā, sei es auch nur ein Stück Opferholz. Damit vollzieht er das Opfer an die Götter. Lasst ihn täglich darbringen (Etwas an die Manen, mit dem Ausruf) svadhā, sei es auch nur ein Gefäss mit Wasser gefüllt. Lasst ihn täglich Ehrfurcht erweisen (allen Wesen), die mit Leben begabt sind, damit vollzieht er das Opfer an die Wesen. Lasst ihn täglich Speise geben den Brahmanen, seien es auch nur Wurzeln, Früchte und Gemüse. Damit vollzieht er das Opfer an Menschen. Lasst ihn täglich für sich den Veda recitiren, sei es auch nur die Silbe Om oder die Vyāhṛitis. Damit vollzieht er das dem Brahma darzubringende Opfer‘. — Ap. I 4, 12. 14—16; 13, 1: ‚Nun folgen einige Riten und Regeln, welche in den Brāhmaṇas erklärt sind. Um der Belohnung willen werden sie grosse Opfer oder grosse Opfersessionen genannt. Diese Riten enthalten die tägliche Balidarbringung an die sieben Klassen der Wesen; die tägliche Speisegabe an Menschen, je nach dem Vermögen; die Oblation an die Götter, begleitet von svāhā-Ausruf, welche auch nur in einem Stück Holz bestehen mag; die Darbringung an die Manen begleitet vom svadhā-Ausruf, welche auch nur in einem Gefässe mit Wasser bestehen mag; die tägliche Recitation für die Rishis‘. — Y. 1, 97 ‚das Opfer, welches die Gesetzbücher vorschreiben, soll der Haushalter täglich in dem Hochzeitfeuer vollziehen oder in dem Feuer, welches er zur Zeit der Erbtheilung empfangen‘. — [yajña = ἁγνός].

opfer] seit Jahrtausenden jeder indische Haushalter täglich folgende vier Opfer darzubringen gehabt:

1) an sämmtliche Götter,

2) an die pitaras, die schon verstorbenen parentes: Vater, Grossvater, Urgrossvater (die Manen),

3) an die nicht mehr persönlich bezeichneten Vorfahren: die Ṛishis, oder Heroen, aus deren Cultus sich erst allmälig der Begriff des Vaterlandes, der heimischen Polis, entwickelt hat,

4) an die Gäste.

Es handelt sich hier um vier Gebote, die nicht bloss gelernt, sondern täglich practisch in einem, wenn auch ganz kurzen, Cultus befolgt wurden [2]). Nr. 2. u. 3. sind aus dem Einen Gebote der Verehrung der Eltern entsprossen. Dieses Gebot reicht an sich weiter, indem es auch die Verehrung der lebenden Eltern mit in sich fasst. Das Obsequium gegen die lebenden ist, wenn es auch nicht im Cultus hervortreten kann, untrennbar verwachsen mit dem Obsequium gegen die verstorbenen. Letzteres erscheint nur als Fortführung des Ersteren. So ist denn auch in den Cultushandlungen gegen die abgeschiedenen Vorfahren immer als deren Basis die Verehrung gegen die lebenden Eltern nothwendig mit vorgeschrieben. Ich werde danach in der folgenden Darstellung äusserlich drei Punkte scheiden: 1) die Verehrung der Götter, 2) die der Eltern [mit den drei Unterpunkten: der lebenden, der als Specialwesen fortlebenden Manen, und der allgemeinen Heroen], 3) die der Menschen. An die Mahāyajña's knüpft sich dabei von selbst der übrige den Göttern, Manen, Ṛishis und Menschen gewidmete Hauscultus.

2) Sie sind schon im Çatapatha Brāhmaṇa 11, 5, 6, 1. 2. 3 vorgeschrieben: ‚fünf grosse Opfer giebt es, eben jene grossen sattras, das Menschenopfer, das Väteropfer, das Götteropfer, das Brahmaopfer. Täglich bringe er den Wesen Abgabe dar, so vollendet er das Wesenopfer; täglich gebe er, wenn auch nur einen Trunk Wasser, so vollendet er das Menschenopfer; täglich bringe er das svadhā-Opfer, wenn auch nur einen Trunk Wasser, so vollendet er das Väteropfer; täglich vollzieht er das svāhā-Opfer, wenn es auch nur ein Stück Holz ist, so vollendet er das Götteropfer. Nun das Brahmaopfer. Unter Brahmaopfer versteht man das Studium‘.

Wir haben hier Einrichtungen vor uns, die bei den Altindern durch die tägliche Uebung eine aus dem Gemüthe des Volkes völlig unausrottbare Festigkeit erlangt haben, und die in den verschiedensten Richtungen offenbar mit griechischen und römischen Institutionen zusammenhängen. Wir betreten damit ein Forschungsgebiet von hoher Wichtigkeit. In gleichsam versteinerter Gestalt tritt uns hier die altarische rechtlich fixirte Religionsdogmatik entgegen. Der Reichthum der indischen Quellen macht es uns möglich, ein lebendiges Bild von der Anschauungsweise und den Lebenseinrichtungen einer ganz entschwundenen Zeit zu gewinnen. Ein Bild freilich, das wesentlich anders aussieht, als es von manchen Phantasie-Theorien über die Anfänge der socialen Ordnung gewisser Völker geliefert wird.

28. (Das erste Gebot: Du sollst die Götter ehren.) — Nach der Aufgabe, die ich mir in diesem Werke stelle, habe ich nicht in das grosse und so vielfach dunkle Gebiet einerseits der indischen und andererseits der griechischen und italischen Götter- und Sagen-Welt untersuchend einzutreten. Ich meinerseits habe den Zweck, nachzuweisen, dass die indischen, griechischen und italischen Haussacra in ihren wesentlichen Grundlagen identisch sind, dass diese Haussacra aus einer Zeit stammen, wo Religion und Recht noch ein einziges Ganzes bildeten[1]), dass man also durch Aufdeckung der alt-

1) Wenn die Haussacra in ihren Grundelementen eine indogräcoitalisch gemeinsame Institution sind, so muss es in jenen alten Zeiten gewisse Kreise gegeben haben, denen die Pflege und Bewachung dieser Institution als nie unterbrochene Pflichterfüllung oblag. Wir werden durch die ganze folgende Darstellung sich den Satz hindurchziehen sehen, dass diese Träger der Sacra bei den Indern die Brahmanen neben den officiirenden Priestern sind. Ferner werden wir finden, dass in wesentlich gleichartiger Stellung bei den Griechen die Exegeten neben den eigentlichen Priestern stehen [Petersen S. 170: „Plato ... vertraut den Exegeten Theilnahme an der Begründung der Religion im Allgemeinen sowohl, als die Erhaltung und Ausübung des heiligen Rechtes, den Priestern dagegen meistens nur den Tempeldienst“]. Gleichartig wieder stehen in Rom neben den flamines die pontifices (GIRG. S. 182. 187); Petersen S. 207: „Vergleichen wir die Stellung der Exegeten mit entsprechenden Aemtern in Rom, so sind sie in Ertheilung der Gutachten und Rathschläge den pon-

arischen Haussacra auch zum Verständniss der altarischen, von der Haushalterstellung ausgehenden, Rechtsgrundgedanken gelangen kann.

Ich habe danach rücksichtlich der Götterwesen Alles, was nicht in den Haussacra eine Rolle spielt, hier bei Seite zu legen. Demzufolge kommen für mich im Wesentlichen[2]) nur drei Figuren in Betracht, die sich zweifellos gemeinschaftlich bei Indern, Griechen und Italikern finden: dyaus (der zeugende Himmel), pṛithivī (die „Breite“, — die gebärende Erde[3]), Demeter), und Varuṇa — Uranos.

Aber auch in Betreff dieser göttlichen Wesen ist dem den arischen Haussacra Nachforschenden der Untersuchungsboden in merkwürdiger Weise bequem gemacht worden. Er kann die vielen schwierigen Fragen, die sich auf die genauere Erklärung dieser Götter beziehen, unberührt lassen. Die Persönlichkeiten dieser göttlichen Wesen treten im Hauscultus ganz in den Hintergrund. Es kommt hauptsächlich nur auf den allgemeinen Begriff des dem Hause und Heerde gewährten „göttlichen Schutzes“ an. Dessen Centralpunkt ist den Griechen wie den Römern immer *Ζεὺς πατὴρ γενετήρ*, Dis pater genitor geblieben, während die Inder sich neben dem dyaus pitā janitā den Hausheerd allerdings mehr bevölkert haben[4]). Aber gerade

---

tifices ähnlich, ja berühren den Geschäftskreis der prudentes oder iureconsulti, aber nur in Betreff des heiligen Rechtes, aber ohne eine so hohe Stellung im Staate einzunehmen als die pontifices, und ohne so tief in die Rechtsverwaltung einzugreifen als die iureconsulti“; GIRG. S. 81 Not. q.

2) Ueber einiges Sonstige (Aurora, Açvin) s. GIRG. S. 175 ff.

3) Vgl. oben § 23 Nr. α, § 24 Not. 6 die Formel: ‚der bin ich, die bist Du, die bist Du, der ich; Himmel (dyaus) ich, Erde (pṛithivī) Du‘ (vgl. GIRG. S. 181). Schon in dieser Hinweisung auf die beiden Elemente der Fortpflanzung (Zeugen und Gebären) ist die arische Grundanschauung von der im Himmel wie auf Erden auf der Ehe aufgebauten Rechtsordnung ausgesprochen.

4) Açv. I 1, 3 ‚wenn er im Feuer opfert [beim Mahāyajña], das ist das Götteropfer‘ [I 2, 2: Soma, Agni, Indra, Dyāvāpṛithivī, den Allgöttern, Brahman]. — In den Haussacra ist Dyaus-Pṛithivī in manchen indischen Formeln festgehalten worden; so bei der Cāndrāyaṇa-Busse in der sechsten Oblation, Baudh. III 8, 8; so bei Çāṅkh. 4, 13 ‚Streuspende für Himmel und Erde, mit einem dem Himmel und der Erde geltenden Verse und (mit dem Spruch) „Verneigung dem Himmel und der Erde“ eine Ehrfurchtsbezeugung‘; so weiter bei Pār. I 12, 1: ‚am ersten Tage jedes Halbmonats, nachdem er eine Topfspeise gekocht und den Göttern des Neumonds und des Vollmonds geopfert,

auch bei den Indern hat man beim Hauscultus die Rücksichtnahme auf die einzelnen göttlichen Persönlichkeiten äusserst leicht genommen. Bei dem Kernpunkte der Haussacra, den täglichen Mahāyajña's, brachte man, um keinen der Götter zu verletzen, seine Verehrung schlankweg „allen Göttern" dar (das vaiçvadeva-Opfer). Ich habe schon hervorgehoben, dass sich ein Anklang hieran auch bei den Griechen, ja daran wieder sich lehnend bei den Römern finde (§ 13 Not. 1). Neben den Mahāyajña's kennen die Inder im Hauscult noch eine Menge von Opfern für besondere Gelegenheiten [5]), und dabei denn auch öfters für besondere Götter. Aber ich habe für meine Zwecke wenig Bedürfniss, darauf einzugehen, ebenso wie ich auch für die griechischen und römischen sacra privata mich selten auf die Persönlichkeit des verehrten Gottes einzulassen brauche. Ich meinerseits habe hier nur zu erläutern, wie man im Hauscultus „den Göttern" gegenüberzutreten habe. Es zerlegt sich dies in drei Punkte.

1) Man muss den Göttern in Reinheit nahen (§ 10) [6]). Die Götter erfreuen sich nur an reinen Opfern. Sie verlangen nach Reinheit, und sind selbst rein, Baudh. I 6, 13, 1—3. Ist das Opferfeuer verunreinigt, so muss es durch die Reibhölzer neu erzeugt werden, Baudh. I 6, 14, 18. Der Opfernde soll nichts Unreines ansehen, Baudh. I 7, 15, 30. 31 ‚Man soll nicht gegen Götterbilder Excremente leeren, Füsse ausstrecken, nicht von Göttern schlecht sprechen, nicht als Unreiner ihren Namen nennen, Ap. I 11, 30, 20. 22; 31, 4. 5; nicht das Feuer mit

opfert er dem Brahman, Prajāpati, den Allgöttern und dem Himmel und der Erde'. — Bachofen (A Br. I S. 84) sagt: „der altindischen Welt sind Himmel und Erde keine getrennten Gebiete". Ganz richtig. Der zeugende Dyaus (Vater) und die gebärende Prithivī (Mutter) gehören in der altindischen Anschauung nothwendig zusammen. Desshalb ist aber auch in ihr für das einseitig „tellurische Mutterprincip" kein Raum.

5) Das ganze grosse System des indischen öffentlichen Opferwesens liegt ausserhalb meines Untersuchungskreises. Es bedarf dazu eines Gelehrten, der das ganze Gebiet der Sanskrit-Quellen beherrscht. Ich gebrauche hier das Wort „öffentlich" nur im Sinn der Negation der Haussacra, ohne damit eine innere Erklärung geben zu wollen.

6) Cic. de leg. 2, 10, 24: Caste iubet lex adire ad deos. — Marquardt, Röm. Alt. Staatsverw. III 169 f. — Vgl. unten § 37 Not. 5 (in Betreff der Griechen).

dem Munde anblasen, nicht zwischen zwei Feuern, nicht zwischen dem Feuer und Brahmanen, Vas. 12, 27—29, nicht zwischen den Opferutensilien und dem Feuer hindurchgehen, Baudh. I 7, 15, 7 ff., nicht dem Feuer den Rücken drehen, Baudh. I 7, 15, 13. 14, u. s. w. Ist man verunreinigt, so ist besonders der allwissende Varuṇa, der reinigende Gott, anzurufen, Baudh. I 4, 6, 8; II 4, 7, 2; der sündenreinigende Gerstenschleim ist dem Varuṇa geheiligt; Baudh. III 6, 5; bei der Cāndrāyaṇa-Busse ist die zehnte Oblation an Varuṇa gerichtet, Baudh. III 8, durch Hersagung gewisser sündenreinigender Texte an das Wasser oder an Varuṇa kann man gereinigt werden, G. 25, 7. 9, Baudh. IV 2, 13. 14; beim Wasserordal wird das Wasser mit der Formel ergriffen ‚Durch Wahrheit schütze Du mich, o Varuṇa!' Y. 2, 108.

2) Man muss den Göttern im Glauben nahen. Die Götter sind dreifach treu, Baudh. IV 2, 11 [7]), so muss man auch ihnen treu sein. Baudh. I 5, 10, 4 ff. ‚der Veda erklärt: „Die Götter, die leicht angeekelt und nach Reinheit verlangend sind, freuen sich nicht an den Darbringungen, die ihnen glaubenslose Leute machen". Nach Ueberlegung des relativen Werthes von Speise, dargebracht von einem reinen glaubenslosen und einem unreinen gläubigen Manne, erklärten die Götter Beides für gleich. Aber der Herr der geschaffenen Wesen sagte zu ihnen: „Das ist nicht gleich, es ist ungleich. Die Speise eines glaubenslosen Mannes ist werthlos, die, welche durch Glauben gereinigt wird, ist vorzuziehen". Nun citiren sie noch (die folgenden Verse): „Der Mangel an Glauben ist die grösste Sünde, denn Glaube ist die höchste Austerität. Desshalb essen die Götter keine ohne Glauben gegebenen Darbringungen. Ein thörichter Mann gelangt nicht in den Himmel, mag er auch (Opfer) darbringen und (Gaben) geben". Der wird ein thörichter Mann genannt, dessen Benehmen durch Zweifel beschimpft wird, und der, an seinen eigenen Phantasien hängend, die Regeln der Çāstras übertritt, weil er sich der Erfüllung des heiligen Ge-

7) Wem aber die Götter treu sind, der ist stark, denn die Götter stehen ihm bei; während der sie nicht Ehrende von ihnen bestraft wird. Vgl auch Aeschyl. Hepta 596: δεινὸς ὃς θεοὺς σέβει. Hiket. 732: χρόνῳ τοι κυρίῳ τ' ἐν ἡμέρᾳ θεοὺς ἀτίζων τὶς βροτῶν δώσει δίκην. Vgl. § 37 Not. 2.

setzes (dharmatantra) entgegenstellt'. Beim Opfer sitzen die Götter in Front, geleitet von Agni, Baudh. III 6, 6. Agni bringt die Brandoblationen [wie zu den Manen (s. u.), so auch] zu den Göttern; er wacht, dass die Opfer wohl vollzogen werden, Baudh. II 8, 14, 7. Agni ist danach auch der Beschützer der Gelübde (vrata), weil er sie zu den Göttern trägt, Baudh. III 8, 16. Dem Feuer muss desshalb auch selbständig Verehrung erwiesen werden, Baudh. III 7, 12, IV, 2, 11. Eine von einem Brahmanen in richtiger Weise ins Feuer geworfene Oblation kommt zur Sonne, die Sonne erzeugt Regen, davon wird die Speise producirt, und davon leben die Geschöpfe, G. 8, 3.

Eigentliches Opfer muss demnach, um zu den Göttern gebracht und von ihnen genossen zu werden, auf dem Heerde vom Feuer verzehrt, es muss eine Brandoblation [8]) sein. Der ganze Hauscultus [9]) ruht auf der naiven Idee, dass den Göttern Speise, deren sie zum Leben bedürfen, darzubringen sei. Wir werden weiter sehen, dass auch der Cult der Manen und Menschen zunächst auf dieser selben Idee aufgebaut ist [10]). Diese Idee ist die Consequenz der oben dargestellten Haushalterordnung. Der Haushalter, indem er mit dem Hochzeitfeuer sein Haus gegründet hat, bereitet mit seinem Weibe zusammen auf dem Hausheerde die nährende Speise. Indess er hat nicht bloss für sich und sein Weib zu sorgen. Ihm liegt auch die Ernährung der im Hause aufwachsenden Kinder, der im Hause lebenden Verwandten, des Gesindes, der Sklaven, der Thiere ob. Daran aber darf der Haushalter nicht gehen, bevor

---

8) Das gemeinsam indogräcoitaiische Wort, welches Ranch bezeichnet, war danach geelgnet, anch in den Begriff des Opfers überzugehen; Cnrtius Nr. 320: Skt. dhūmas (Ranch); Gr. ϑῦμα, ϑυσία (Opfer); Lat. fumns.

9) Ich lasse hier die schwierigen Fragen, wie im indischen Aiterthum die Sühnopfer (Menschenopfer, Pferdeopfer u. s. w.; GIRG. S. 257 ff.) aufgefesst wurden (über die mir das grosse indische Qnelleumaterial uicht zugäuglich ist), ausser Betrachtung. Wieder von diesen Sühnopfern zu unterscheiden eind die Büssnngen und Bussstrafen (durch Fasten und dgi.). Von diesen wird nnteu noch mehr die Rede seiu.

10) Bandb. II 3, 6, 41 ,Die geoffeubarten Texte erklären, dass die Geschöpfe von Speise abhängeu. Speise ist Leben. Desshalb müssen Gaben von Speise gemacht werden. Speise ist die vorzüglichste Opfernahrnug'.

er nicht für die das Haus schützenden Mächte die schuldigen Speiseopfer vollzogen hat. Diese Opfer sind eben nach den Geboten des Hauscults, deren genauere Betrachtung uns hier beschäftigt: das den Göttern, Manen, Ṛishis, Menschen (Gästen) Darzubringende; Vi. 37, 27 ff. ‚Wenn man den Act (des Kochens) bloss fürs eigene Gedeihen vollzieht, wenn man nicht sein eigenes heiliges Feuer entzündet hat, wenn man seine Verpflichtungen gegen die Götter, Ṛishis oder Manen (oder das Opfern, Vedastudium oder Geschlechtsfortpflanzung) unterlässt .... so sind die Verbrechen des vierten Grades aufgezählt‘. Da die Erfüllung dieser Pflicht eine so dringende ist, darf der ihr unterworfene Haushalter (unter bestimmten Voraussetzungen) auch von Anderen dazu Speisegaben annehmen; Vi. 57, 12 ff. ‚wenn er solche Almosen zurückweist, so werden weder die Manen (die ihnen offerirten Funeraloblationen) fünfzehn Jahre lang essen, noch wird das Feuer seine Brandoblationen (zu den Göttern) tragen. Wenn er wünscht, seine (Eltern oder andere) Gurus oder (sein Weib oder andere) solche Personen, denen er den Unterhalt zu geben verpflichtet ist, zu versorgen, oder wenn er die Manen oder Götter zu verehren wünscht, so mag er von Irgendwem Gaben annehmen, aber sich selbst soll er nicht damit sättigen‘; Vi. 59, 19. 20. 26 ‚ein Haushalter hat fünf Plätze, wo lebende Wesen sich gefallen lassen müssen, zerstört [d. h. als Speise verkocht] zu werden .... auf diesen Plätzen muss er die (fünf) Opfer [die Mahāyajña's] an den Veda, die Götter, alle erschaffenen Wesen [die Balidarbringungen], die Manen und die Menschen vollziehen ... Wer diesen fünf: den Göttern, seinen Gästen, (seinem Weib und Kindern und Anderen) die er zu unterhalten verpflichtet ist, seinen Manen und sich selbst ihren Theil nicht giebt [d. h. im Genaueren: 1) sich selbst, 2) zuvor: den Gliedern des Hauswesens, die man zu unterhalten verpflichtet ist, 3) zuvor der alten Trias: Göttern, Manen, Menschen, zu denen dann die Ṛishis und die Balidarbringungen hinzugetreten sind], der lebt nicht [d. h. er erfüllt nicht seine Haushalterstellung], obgleich er athmet‘.

3) Wie überhaupt in Folge der Ahiṉsā (des Verbots der Tödtung lebender Wesen) die Fleischnahrung bei den Indern sehr zurückgedrängt worden ist, so haben sich auch die Opfer des Hauscultus immer mehr auf die Darbringung von Butter,

Körnern, Teig beschränkt. Aber die Thieropfer sind doch in der Sūtraperiode nie ganz weggefallen. Man half sich gegenüber der Ahiṃsā mit der Theorie, dass das Thier opfern kein Thier schlachten sei; Vi. 51, 60—66 ‚So viele Haare als das Thier hat, welches er in dieser Welt erschlagen hat, so viele Tage wird der, welcher ein Thier für andere Zwecke als ein (Çrauta- oder Smārta-)Opfer tödtet, schreckliche Aengste in dieser und jener Welt erleiden. Es ist für Opfer, dass Thiere vom Selbstexistirenden (Brahman) geschaffen worden sind. Opfern bewirkt, dass die ganze Welt prosperirt; desshalb ist die Schlachtung (von Thieren) für ein Opfer keine Schlachtung. Die Sünde dessen, der Wild um des Gewinnes willen tödtet, ist nicht so gross (und weniger schwer heimgesucht) in der jenseitigen Welt, als die Sünde dessen, der Fleisch isst, welches nicht den Göttern dargeboten ist . . . Zu Ehren eines Gastes, bei einem Opfer, oder bei der Verehrung der Manen oder der Götter, mag ein Mann Vieh tödten, aber nicht anderweit, unter keinerlei Umständen. Ein zwiegeborener Mann, der, genau die in dem Veda (promulgirte) Wahrheit kennend, Vieh für die Opfer tödtet (die im Veda verordnet sind), wird sich und das (von ihm erschlagene) Vieh zu einem segensvollen Aufenthalt bringen. Ein sich selbst beherrschender Mann von zwiegeborener Kaste, mag er ein Haushalter sein, oder bei seinem geistlichen Lehrer oder im Walde wohnen, muss nie ein Thier im Widerspruch mit den Vorschriften des Veda tödten, selbst nicht in Nothfällen . . . Es giebt keinen grösseren Sünder als den, der, ohne den Manen oder den Göttern ihren Theil zu geben, sein eigen Fleisch durch das Fleisch einer anderen Creatur zu vermehren strebt‘; Vas. 4, 5. 8 ‚das Mānava (Sūtra) sagt: „nur wenn er die Manen oder die Götter verehrt, oder die Gäste ehrt, mag er sicher Thieren ein Leid anthun, beim Anbieten eines Madhuparka, bei einem Opfer, und bei den Riten zu Ehren der Manen, aber allein bei diesen Gelegenheiten mag ein Thier getödtet werden, diese Regel hat Manu proclamirt. Fleischspeise kann nie erlangt werden ohne Schädigung lebender Wesen, und lebende Wesen zu beschädigen, giebt keinen himmlischen Segen; desshalb (erklären die Weisen) die Tödtung von Thieren bei einem Opfer nicht für ein Schlachten (im gewöhnlichen Sinne des Worts). Nun mag er auch

einen ausgewachsenen Ochsen oder Ziegenbock für einen Brahmanen- oder Kshatriya-Gast kochen; in dieser Weise bieten sie einem solchen Mann Gastfreundschaft'.

29. (Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren.) — Das zweite Gebot zerlegt sich in das Obsequium gegen die Lebenden und das gegen die Verstorbenen. Während gegenüber den lebenden Eltern das Benehmen der Kinder ein Wohlverhalten sein soll, haben sich die Pflichten gegen die Verstorbenen zu einem wahren Cultus gestaltet, der mit dem Cultus der Götter auf gleiche Stufe tritt. Bei diesem Cultus der Verstorbenen ist nun aber eine Unterscheidung hervorgetreten, die zu dem Charakteristischsten und Wichtigsten des hohen arischen Alterthums gehört, eine Unterscheidung, die ihre Ueberreste noch in den historischen Zeiten der Griechen und Römer hervortreten lässt. Nur durch ihre genaue Erforschung werden wir zum vollen Verständniss der arischen Familienorganisation gelangen. Es ist der Gegensatz der ersten drei ascendentischen Grade (der pitaras) zu den übrigen (den Ṛishis). Jene sind die mit individueller Namennennung verehrten, die übrigen gehen in dem allgemeinen Begriff der Vorfahren auf. Der natürliche Grund für diese Gegeneinanderstellung wird in der Thatsache liegen, dass man, in Zeiten, wo auch die Söhne früh heirathen, oft noch persönlich seine Eltern, Grosseltern und Urgrosseltern gekannt hat. Aber dieser Grund ist kein zwingender. Denn sonst müsste dieselbe Gegeneinanderstellung bei allen anderen alten Völkern hervortreten. Sie ist aber eine charakteristische Eigenthümlichkeit gerade des arischen Stammes.

Hiernach ergeben sich für die folgende Darstellung drei Fragen. Ich habe zunächst das Obsequium gegen die lebenden Eltern, dann das gegen die pitaras, und schliesslich das generelle gegen die Vorfahren zu erläutern.

1) Das Obsequium gegen die lebenden Eltern. In diesem Punkte kann ich hier kurz sein. Ich habe in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte bereits das aus dem Griechenthum und Römerthum Hiehergehörige zusammengestellt (S. 11 ff.). Es bleibt mir daher jetzt nur übrig, das über diese Frage sich in den indischen Sûtras Findende vorzuführen. Es wird auch

nicht nöthig sein, bei manchen Punkten die nahe Verwandtschaft des Indischen insbesondere mit dem Griechischen noch besonders namhaft zu machen [1]).

a) Den Atigurus, — Vater und Mutter, woran dann der Lehrer als geistlicher Vater angeschlossen wird (vgl. oben § 11 Nr. 4), — muss unter allen Umständen Gehorsam erwiesen werden; Vi. 31, 1—6 ‚Er muss thun, was ihnen angenehm und diensam ist; lasst ihn nie etwas ohne ihre Erlaubniss thun‘ [2]). Diese Drei werden mit dem Heiligsten, was man kennt, auf Eine Stufe gestellt: den drei Veden, Göttern, Welten, Feuern, Vi. 31, 7. 8. Derjenige erfüllt überhaupt alle seine Pflichten, der diesen Dreien Ehrfurcht erweist. Wer ihnen keine Rücksicht zeigt, leitet keinerlei Förderung aus irgendwelcher religiösen Observanz ab, Vi. 31, 9. Indem er seine Mutter ehrt, gewinnt er die gegenwärtige Welt, durch Ehre des Vaters: die Welt der Götter, durch Ehre des Lehrers die Welt des Brahman, Vi. 31, 10. Die Mutter steht nach der richtigen Ansicht dem Sohne physisch nicht näher als der Vater [3]). Aber indem

1) Nur das muss ich noch besonders hervorheben, dass die indogräcoitalische Anschauung in Betreff des Obsequiums Vater und Mutter durchaus nebeneinanderstellt. Den Parentes, weil man beiden vereint das Leben dankt, muss man gleichmässig Verehrung zollen. Wie danach der Inder Vater und Mutter als die vereinten Leiter des Hauswesens hinstellt, so erscheint auch dem Griechen der πατραλοίας und der μητραλοίας gleich verwerflich, und ist dem Römer jeder puer, si parentem verberavit, divis parentum sacer. Es ist mit solchem indogräcoitalischen Sinn nicht vereinbar, dass bei den Urariern ursprünglich „Mutterrecht“ geherrscht haben sollte, und dass dann man sich, wiederum einseitig, lediglich auf den Paternitätsstandpunkt gestellt habe. Die indogräcoitalische Obsequiumslehre ist vielmehr eine gleichmässig parentalrechtliche.

2) Vgl. auch Aesch. Prom. 40: ἀνηκουστεῖν δὲ τῶν πατρὸς λόγων οἷόν τε πῶς;

3) Baudh. I 5, 11, 19—23 ‚Bei einer Geburt werden (allein) die Eltern während der zehn Tage unrein. Einige (erklären, dass allein) die Mutter (unrein wird), weil (bloss die im Wochenbett liegende Frau) vermieden wird. Andere (sagen, dass allein) der Vater (unrein wird), weil der Saamen die Hauptursache der Zeugung ist [vgl. oben § 18 Not. 1], denn Söhne, welche ohne Mutter geboren werden, werden in den offenbarten Texten erwähnt [Agastya und Vasishtha; Rigveda VII 33, 11]. Aber die richtige Ansicht ist, dass beide Eltern (unrein werden), weil sie beide gleichmässig (mit dem Ereigniss) verbunden sind‘; vgl. Vas. 4, 20—22.

die Mutter zugleich die Schutzbedürftige ist, so gewinnt das Verhältniss zu ihr besondere Zärtlichkeit und Vertrautheit (vgl. oben § 11 Not. 4); Ap. I 10, 28, 9; G. 2, 50 ‚der Lehrer ist der Erste unter allen Gurus; Einige sagen, dass die Mutter diese Stelle einnimmt'. Der vom Lehrer zurückgekehrte Sohn giebt das durch Betteln Erübrigte seiner Mutter, diese giebt es dem Vater und dieser dem Lehrer, Ap. I 2, 7, 15—17. Geht der Schüler auf seinen, an die Hausfrauen sich richtenden (Vi. 27, 25), Bettelgang, so wendet er sich, wofern er Abweisung fürchtet, zunächst an die Mutter (§ 7 Not. 4)[4]). — Aber im Allgemeinen müssen dem Sohne Vater und Mutter gleichstehen. Das Betteln wird dadurch erlaubt, dass man es thut, um Vater und Mutter zu ernähren, Ap. II 5, 10, 1. Sind die Eltern aus der Kaste gestossen worden, so müssen sie doch unter keinen Umständen schlecht behandelt, vielmehr mit dem Nöthigsten versehen werden, G. 21, 15. Bejammernswerth ist der Vater- oder Mutterlose; wer von einem Solchen Speise annimmt, vergeht sich, Ap. I 3, 11, 1. 2. Die Verehrung aber gegen die Eltern bethätigt man vorzugsweise durch Söhnezeugung, indem diese Söhne dann auch jenen Eltern die Todtendienste erweisen, Baudh. II 9, 16, 5. 10[5]). Ob man sich gegen Vater und Mutter gut benehme, konnte auch bei den Indern Gegenstand einer Dokimasie werden, ebenso wie wenn es sich in Athen um Erlangung eines Amtes handelte. Jenes Todtenmahl, das Çrāddha, das auch in den historischen Zeiten der Griechen als *περίδειπνον*, und der Römer als silicernium fortbestanden hat (vgl. § 14 Not. 5), und von dem unten noch weiter die Rede

4) Gerade weil zur Mutter ein besonderes Zärtlichkeitsverhältniss besteht, ist es dem arischen Sinn so naheliegend, dass man dem avunculus, je weniger seine Stellung in der Familie, zu der seine Schwester übergetreten ist, eine reell eingreifende ist, um so mehr eine der Ehrfurchtserweisung gegen die Mutter sich anschliessende Ehrenstellung einräumt. Wir haben von diesem Sinn noch heutzutage ein Element in uns; dass dieser arische Avunculat ein Ueberrest des vermutheten uralten „tellurischen Mutterrechtes" sei, ist völlig unerwiesen. Vgl. auch unten § 52 Nr. C, 4 das Gleichstehen des väterlichen und mütterlichen Oheims betr. die Guruhettschändung.

5) Man kann auch sogar für das Seelenheil seiner Eltern, wenn sie Böses begangen haben, noch nachträglich durch Leistungen sorgen; Baudh. IV 8, 2 (vom Ganahomaritus) ‚Ein Brahmane, der diesen Ritus für seinen Lehrer, seinen Vater, seine Mutter oder für sich selbst vollzieht, ist glänzend wie die Sonne'.

sein wird (§ 33), hat für die Zusammenhaltung der Familie eine tiefeingreifende Rolle gespielt. Es galt als Sache von hoher Bedeutung, ob man dazu zugelassen oder davon ausgeschlossen wurde. Der allgemeine Prüfstein aber (abgesehen von besonderen Vergehungen) für die Würdigkeit war das Benehmen gegen Vater und Mutter; Y. 1, 221 ‚Brahmacārins, welche Vater und Mutter ehren [denen Vater und Mutter das Höchste ist], solche sind die Brahmanas, die ein Çrāddha gedeihen machen[6]).

b) Die Verletzung der Verehrungspflicht der Eltern ist schwere Sünde. Man kann sich davon durch Leistungen, insbesondere die Gerstenschleimbusse (prasṛitiyāvaka) reinigen; Baudh. III 6, 5 ‚von der Sünde des Ungehorsams gegen Vater und Mutter . . reinigt mich, ihr Gerstenkörner‘; Vi. 48, 20. Noch aus einem früheren Leben her wirkt die Schuld des Ungehorsams gegen den Vater fort; Vi. 45, 18: ein dem Guru (Vater) Ungehorsamer hat jetzt die fallende Sucht. Unwahrheit gegen den Guru ist streng zu meiden; Gaut. 23, 31 ‚denn wenn er selbst bloss in seinem Herzen einem Guru auch nur über geringe Dinge lügt, so zerstört er sich selbst, sieben Nachkommen und sieben Vorfahren‘. Falsche Anklage und Lästerung eines Guru muss mit monatlangem Leben von Milch gebüsst werden, Vi. 54, 14[7]). Ein Verbrechen vierten Grades ist es, wenn man seinen Vater wegen Vernachlässigung seiner Haushalterpflicht, z. B. Machens ungleicher Theile bei der Erbtheilung, tadelt, Vi. 37, 3. Den Söhnen kann wegen Verletzung ihrer Obsequiumspflicht ihr Erbtheil genommen werden; Ap. II 6, 13, 1—3 ‚Söhne, erzeugt von einem Manne, der in richtiger Zeit dem Weibe von gleicher Kaste, die noch keinem anderen Manne angehört hatte, und ihm rechtmässig verheirathet wurde, genaht ist, haben ein Recht, der Lebensweise (ihrer Kaste zu folgen) und das Vermögen zu erben, wofern sie nicht gegen Einen (ihrer Eltern) sündigen‘ [Haradatta: ‚another (commentator) says: „neither of the parents shall pass them over at (the distribution of) the heritage. Both (parents) must have their property to them‘; 6, 14, 14. 15 ‚Söhne, welche tugendhaft sind,

6) Vgl. auch § 42 Not. 13.

7) Auch berechtigte Anklageerhebung widerspricht der von Seiten des Kindes den Eltern zu zollenden Ehrerweisung; vgl. auch § 40 Not. 3.

erben. Denjenigen aber, welcher unrechtmässige Ausgaben macht, soll er enterben, mag er auch der älteste Sohn sein'; G. 28, 40 ,Nach Einigen erbt der Sohn selbst von einem Weibe gleicher Kaste nicht, wenn er unrechtmässig lebt'.

c) Ganz besonders schlimm ist das Schlagen der Eltern, Y. 2, 303. Vater und Mutter haben, wie oben bereits hervorgehoben wurde, das Recht, für solche Unthat ihr Kind zu verstossen (Vas. 17, 36)[8]; aber es kann auch Readmission des *πατραλοίας* oder *μητραλοίας* (GIRG. S. 14 Not. f) nach erfolgter Verzeihung oder Busse stattfinden; Vas. 15, 11—21 [vgl. G. 20, 10—14] ,die, welche ihren Lehrer, ihre Mutter oder ihren Vater schlagen, mögen in folgender Weise wieder zugelassen werden, entweder nachdem die (beleidigte Person) ihnen verziehen hat, oder nachdem sie ihre Sünde gebüsst haben. Nachdem sie ein goldenes oder irdenes Gefäss (mit Wasser) aus einem heiligen See oder Fluss gefüllt haben, schütten sie (das Wasser) über ihn, mit den drei Versen „Ihr Wasser seid" [Rigveda X 9, 1] (vgl. unt. § 63 Not. 2).

d) Völlig entsetzlich sind die zwei „grossen Unthaten" (mahāpātakas) der Schändung des Gurubetts und der Gurutödtung. Von diesen kann erst in anderem Zusammenhange gesprochen werden; (vgl. auch § 42 Not. 13).

30. (Fortsetzung. — Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren.) — 2) Das Obsequium gegen die pitaras. Ich gelange nunmehr zu der wichtigen Frage vom Todtendienst und Ahnencultus. Wichtig, in welcher Beziehung? Es lohnt sich wohl hier etwas anzuhalten, und diese Frage von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus zu beleuchten.

Bei den Indern ist der ältere religiöse Standpunkt (ehe sie in die philosophische Speculation über das Brahma und den Atman eingedrungen sind) der, dass als höhere die Menschen schützende bezw. verderbende Wesen die Götter und die Ahnen

---

8) **Da indess Kinder gerade das Höchsterwünschte sind, so ist es selbstverständlich, dass die Verstossung nur aus schwersten Gründen erfolgt; vgl. Aeschyl. Prom. 664: μυϑουμένη ἔξω δόμων τε καὶ πάτρας ὠϑεῖν ἐμέ. Ag. 1565 τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων;**

zu verehren seien. Hiervon liegen die Anfänge (die aber schon wieder auf eine lange frühere Zeit zurückdeuten) bereits in den Veden vor, und die Reste davon ziehen sich bis in die jetzige Gegenwart der Hindu. So wird auch von den fünf Mahāyajña's, die uns hier beschäftigen, gemeldet (M. Müller, Indien S. 200), dass sie noch heutzutage existiren. Rājendralāla Mitra (Taittirīyāraṇyaka, Preface p. 23) berichtet, dass „die orthodoxen Brahmanen bis auf den heutigen Tag alle diese fünf Ceremonien vollziehen, dass in Wahrheit jedoch nur die Opfer für die Götter und Manen genau beobachtet werden, während das Lesen nur durch die Hersagung des Gāyatrī bewirkt wird, und das Almosengeben so wie das Füttern der Thiere zufällig und ungewiss sind". Wir können hier also in den indischen Quellen einen Zeitraum von vielleicht viertausend Jahren überschauen. Wir können verfolgen, wie trotz aller politischen Veränderungen in einem und demselben Volke dieselben Religions- und Rechtsbegriffe in historischer Continuität sich fortziehen. Welchen Werth hat für uns das wissenschaftliche Studium dieser ganzen Entwicklung?

Wenn man sich das römische Recht als in den Anfängen des italischen Volks, das griechische in den Anfängen des griechischen Volks entstanden denkt, so hat das Hinausblicken auf die indische Entwicklung nur die allgemein-menschliche Bedeutung, dass es von Interesse sei, zu „vergleichen", wie verschiedene Völker in gewissen Beziehungen zu gleichartigen oder umgekehrt ungleichartigen Resultaten gelangten. Läge also nichts Anderes vor, so würde die Frage nach dem indischen Ahnencultus im Wesentlichen dieselbe Bedeutung haben, wie etwa die nach dem chinesischen Ahnencult[1]), oder wie die nach dem ägyptischen Todtendienst (GIRG. S. 714); oder wie

1) Tscheng-Ki-Tong (Oberst und Militär-Attaché in Paris), China und die Chinesen. Deutsch von Schulze (1885) S. 181: „Unter den Glaubenslehren, welche den Chinesen am Tiefsten ins Herz gewachsen sind, muss ich in erster Linie diejenigen erwähnen, welche sich auf die Verehrung der Vorfahren beziehen. Sie sind die eigentliche Grundlage des sittlichen Lebens in China. Die Vorfahren ehren ist eine ebenso wichtige Pflicht wie das Gebet des Christen; es giebt keine höhere und volksthümlichere. Jede Familie ehrt ihre Vorfahren .... Dieser Cultus existirt überall in China, in den bescheidensten, wie in den reichsten Familien. Er bildet geradezu die Ehre der Familie" (vgl. § 11 N. 3).

umgekehrt der Umstand, dass bei den Juden dem Ahnencult schwerlich irgend eine grosse Bedeutung beigemessen werden darf (Chr. Stubbe, Die Ehe im alten Test. Jena 1886. S. 62. 63).

So liegt aber die Sache nicht. Die Trümmer von Nachrichten, die uns als Agrapha der Griechen und Römer in Betreff ihrer Rechtsordnung entgegentreten, ergeben einen grossen Complex gemeinsamen „Stammrechtes" und „stammverwandten Rechtes". Sie weisen damit auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Auf diesen selben gemeinsamen Ursprung weisen auch die indischen Quellen. Freilich sind die Altinder nicht die Vorfahren der Griechen und Römer. Auch sie sind bereits die Nachkommen Derer, von denen in anderer Richtung die Griechen und Italiker stammen. Wenn nun das zwischen Indern, Griechen und Italikern historisch Gemeinsame aus einigen wenigen gleichartigen Bräuchen bestände, so könnte man deren Erforschung mehr als eine blosse, immerhin interessante, antiquarische Spielerei betrachten. Aber bei eingehenderer Forschung eröffnet sich allmälig dem Blick eine immer mehr sich erweiternde Rechtsgemeinschaft. Ich sehe hier im Wesentlichen ab von dem sehr bedeutenden Zusammenhange auch mit dem germanischen Rechte, und beschränke mich auf die südeuropäischen arischen Völkerschaften. Ich glaube schon nach dem bis hierher zur Erörterung Gebrachten sagen zu können, dass die wesentlichsten Grundlagen des Rechts gemeinsam indogräcoitalische sind. Wir haben gesehen, dass überhaupt mit einem anderen Rechtsbegriffe, als dem herkömmlichen, für die Erklärung der Anfänge des arischen Rechtes begonnen werden müsse. Der Begriff der auf dem volklichen und staatlichen Gesammtwillen beruhenden bürgerlich-weltlichen Ordnung (ius, δίκαιον) ist erst das Product späterer Geschichte, dessen Beginn wir wenigstens in den Hauptzügen werden nachweisen können. Ihm ist vorhergegangen eine lange Periode des dharma-θέμις-fas-Rechtes, bei dem wir auf ganz andere Grundgedanken der Zwangskraft des Rechtes stossen. Ja Dem ist noch wieder ein Urstamm arischen Rechtes als ṛita vorausgehend zu denken. Aber nicht bloss in den allgemeinen Begriffen, sondern auch in den einzelnen Instituten finden wir die gemeinsamen Grundlagen. Die indische Haushalterordnung ist im wahren Sinn ein Rechtsinstitut, nur des Dharmarechtes, zu

nennen. Aber wir haben gesehen, dass ganz gleichartig auch die Hestia-Institution das fundamentale Rechtsinstitut der θέμις bei den Griechen und des fas bei den Römern geweseu ist. Wir finden bei den Indern das (vom alten ṛita zu scheidende) Dharmainstitut der Eheeingebung in den drei Phasen der Ehegründung, Eheeinsetzung, Ehevollziehung[2]), und wir können genau verfolgen, wie viel davon noch bei den Griechen, und wie viel weniger davon bei den Römern der historischen Zeiten, übrig geblieben ist. Wer nun aber weiss, dass man sein Recht nur dann kennt, wenn man dessen geschichtliches Gewordensein begriffen hat, der wird danach inne werden, dass das Studium des indischen Rechtes nicht bloss ein vielfach interessantes Stück „vergleichender" Rechtswissenschaft, sondern ein nothwendiges Element unserer rechtsgeschichtlichen Forschungen ist. Das indische Recht ist Fleisch von unserem Fleisch, und Blut von unserem Blut. Wir bedürfen desselben, um uns die Zeit der griechischen und römischen Agrapha durch Rückschlüsse aufzuklären. Und die Aufklärung dieser Agrapha ist uns nöthig, um überhaupt das mit unserer Gegenwart so unzertrennlich verbundene Recht des classischen Alterthums vollständig zu begreifen.

Hiernach wird es verständlich sein, in welcher Hinsicht die Erforschung auch des indischen Ahnencultus für uns „wichtig" ist. Der schwankende Charakter der indischen Quellen macht nun aber diese Erforschung eigenthümlich schwierig. Daraus erklärt sich, dass leicht aus diesen indischen Quellen sehr Verschiedenes herausgelesen werden kann. So mag es denn auch begreiflich werden, dass sich mir bei meinem Sūtrastudium wesentlich andere Ergebnisse festgestellt haben, als wie sie von bekannten Sanskritisten geäussert worden sind. Ich nehme das als Mahnung, dass auch ich noch in manuigfachen Missverständuissen befangen sein möge. Aber wenn es einmal nöthig ist, dass wir in unser rechtsgeschichtliches Studium, so gut wie die Erklärung der 12 Tafeln oder des Rechts von Gortyn, so

---

2) Gegenüber diesem Dharmainstitut der Ehe zeigt [selbstverständlich: bei vielen natürlich gegebenen Uebereinstimmungen] die jüdische Ehe (s. d. vorher citirte Schrift von Stubbe), sowie die chinesische Ehe (s. d. vorher citirte Schrift von Tscheng-Ki-Tong S. 40 ff.) grundverschiedene Elemente.

auch die Erforschung des indischen Quellenmaterials mit aufnehmen, so müssen wir dieser Pflicht auf die Gefahr hin, noch vielfachem Irrthum zu verfallen, nachkommen.

Meiner Ansicht nach sind die altarischen Grundgedanken rücksichtlich des Manencultus in kurzer Zusammenfassung folgende. Der Mensch wird in Unreinheit gezeugt, geboren und bestattet. Der geborene und bestattete Mensch ist nicht bloss unrein, sondern auch die Angehörigen verunreinigend. Die Zeit der Unreinheit ist, für Geburt und Tod gleichartig, regelmässig zehn Tage. Innerhalb der Todesunreinheit werden die ersten drei Tage noch wieder von den übrigen geschieden. Nach der Bestattung baden die Angehörigen, um sich zu reinigen, und bringen dabei dem Todten eine Wasserspende. Diese Wasserspende wurde als zur Reinigung des Todten dienende betrachtet. An dieser Wasserspende, wie überhaupt an der Bestattung, nimmt der ganze Kreis der Verwandten, (der gewöhnlich bis zum zehnten Grade berechnet wird, aber auch noch weiter die denselben Namen Führenden umfasst) Antheil. Die gesammte durch die Wasserspende verbundene Verwandtschaft heisst die Samānodakas, die Wasserspendegenossenschaft (vgl. oben § 7 Nr. 4 b).

Von diesem weiteren Verwandtschaftskreise ist der engere zu scheiden, der durch ganz andere Gedanken zusammengeschlossen ist. Der Altarier, von dem dringenden Wunsche getrieben, den Verstorbenen sich als fortlebend denken zu können, vermag sich den Begriff Leben noch nicht von dem der Nahrungsbedürftigkeit zu trennen (§ 28 Not. 10). Also dem Todten, der im Jenseit fortlebt, muss Nahrung gereicht werden. Und zwar in allmälig sich abstufender Weise. Am meisten in der ersten Unreinheitszeit, welche mit einem Familienmahle (Çrāddha), dem Ekoddishta (περίδειπνον, silicernium), abgeschlossen wird. Dann in genau geordneter Weise im ganzen ersten Jahr. Der Todte gilt in dieser Zeit noch nicht als ganz todt, und die ihm gewährte Nahrung ist unbedingt nothwendig, um ihn Ruhe im Jenseit finden zu lassen (placare)[3]). Mit dem

3) Vgl Aeschyl. Choeph. 14: ἢ πατρὶ τῷμῷ τάσδ' ἐπεικάσας τύχω χοὰς φερούσας νερτέροις μειλίγματα. Der Gedanke, dass der Verstorbene zunächst noch unruhig ist und besänftigt werden muss, ist ein indogräcoitalisch gemein-

Jahresablauf tritt der Todte in die Reihe der eigentlichen Manen, pitara, über. Deren sind drei: Vater, Grossvater, Urgrossvater [und dem nachgebildet: Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter, § 11 Not. 5]. Der Eintritt in die Manenreihe geschieht in einem Familienmahle behufs des Sapiṇḍīkaraṇa (des „zum Sapiṇḍa Machens"). Ist hier der letztverstorbene Vater unter die wirklich Todten (pitaras) aufgenommen worden, so rückt jenseit der bisher letzte pitar (der nunmehr Vierte) aus dem Kreise der pitaras in den der nicht mehr namentlich, sondern nur als Gesammtmasse, verehrten Ṛishis, aus denen nur einzelne Berühmte in besonderem Glanze hervorleuchten, über. Nach der Feier des Sapiṇḍīkaraṇa scheint, wenn inzwischen kein neuer Todesfall eines Hausvaters eingetreten ist, jedes Jahr am Todestage des Letzten wieder ein Çrāddha als Gedächtnissmahl gefeiert worden zu sein. Diejenigen, welchen die Pflicht, in dieser Weise die verstorbenen Familienhäupter durch Opferkuchen (piṇḍa) zu ernähren, obliegt, bilden den engeren Kreis der Verwandtschaft, die Sapiṇḍas, die griechischen Anchisteis, die römischen Cognaten sobrinotenus, also alle von diesem Vater, Grossvater, Urgrossvater Abstammenden. Dieser Kreis ist die eigentliche Erbrechts- und Blutrachegenossenschaft. Sie hat denn auch unter einander die Pflicht der Exsequien zu erfüllen (die Verwandtschaft bis zum sechsten Grade). Neben der Ernährung der Verstorbenen in Çrāddhas muss den pitaras an jedem Tage in dem zweiten der fünf Mahāyajña's eine Oblation, hinter der für die Ernährung der Götter zu bringenden, dargebracht werden.

Weiter hinaus sind den Ṛishis[4]) keine Çrāddhas zu bringen, wohl aber gilt ihnen das dritte der täglichen Mahāyajña's.

---

samer. Und zwar erscheint diese Vollziehung des Todtencultus als zweite Religionspflicht gleich hinter dem Göttercultus. Daraus erklärt sich, dass dem delphischen Apoll als Oberexegeten des heiligen Rechts von Plato die zwei Hauptaufgaben gestellt werden (Petersen S. 170): ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπεῖαι, τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν [vgl. noch Petersen S. 190. 192: ἱλάσασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχου ψυχήν].

4) Ṛishis im engeren Sinne heissen die Vorfahren in geistlichen Geschlechtern; im weiteren Sinn aber kann man darunter alle Vorfahren jenseit der pitaras zusammenfassen; vgl. § 60 Not. 1.

In der Sûtraperiode hat sich dies, obgleich noch immer der Gedanke einer Speisedarbringung an die Ṛishis festgehalten wird, zum Lesen eines Vedastücks umgestaltet. Bei den Griechen, wo die Heroen nicht wie bei den Indern zu frommen Betern geworden, sondern Kriegshelden geblieben sind, hat sich dies zum Cultus der neben den Göttern die Polis besitzenden Heroen, und dann weiter aus dem Todten-Cultus zur Verehrung der Schutzmächte der Stadt und des Vaterlands umgestaltet, während die Inder zu einer klaren Fassung des Vaterlandsbegriffs nie gelangt sind. Bei den Römern tritt der Heroencult uns nur noch verkümmert, dagegen der abstracte Begriff der patria, des „Landes der Väter" sehr scharf ausgeprägt entgegen.

Nach diesem allgemeinen Ueberblick trete ich in die Erörterung des Einzelnen ein.

31. (Fortsetzung. Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren. — Obsequien gegen die pitaras.) — a) Begräbniss und Wasserspendegenossenschaft. Die durch den Tod hervorgerufene Unreinheit dauert nach dem, für Brahmanen zur Anwendung kommenden, Grundgedanken zehn Tage; G. 14, 1 ‚die Sapiṇḍas werden unrein durch den Tod (eines Verwandten, sc. Brahmanen) während zehn (Tagen und) Nächten' [die alte Zeit rechnet überhaupt nach Nächten]. Dieser Zeitraum ist für den Adel auf 11, das Volk auf 12 Nächte oder einen halben Monat, für die Dienerkaste auf einen ganzen Monat verlängert, G. 14, 2—5. Dass die zehntägige Frist den Grundgedanken enthält, beweist sich dadurch, dass die Todesunreinheit ausdrücklich mit der Geburtsunreinheit identificirt wird, und letztere eine zehntägige Dauer hat; G. 14, 14 ‚die Impuritätsregeln für den Todesfall eines Verwandten kommen ebenfalls zur Anwendung für die Geburt eines Kindes'; Vas. 4, 16. 17 ‚Es ist verordnet, dass die Unreinheit, welche durch den Tod veranlasst ist, zehn Tage im Falle der Sapiṇḍaverwandten dauern soll. Es ist im Veda erklärt, dass Sapiṇḍaverwandtschaft sich bis zur siebenten Person ausdehnt'[1]. Die Todes-

1) Besondere Vorschriften über die Impurität bestehen für mütterliche Gross-

Unreinheit gilt als veranlasst durch den Zusammenhang mit der in schreckensvoller Scheu behandelten Leiche. Am bedenklichsten erscheint der, welcher die Leiche selbst berührt oder hinausgetragen hat; ein Solcher darf in den 10 Tagen gar nicht berührt werden, G. 14, 23. Aber überhaupt Alle, die den Todten hinausbegleitet haben, erscheinen dadurch als befleckt, und die Hinausbegleitenden sind die gesammte Verwandtschaft, also nicht bloss die Sapiṇḍas (bis zum sechsten Grade incl.), sondern auch die Asapiṇḍas, G. 14, 20, d. h. die Verwandten bis zum zehnten Grade und weiter hinaus, soweit sie sich durch Tragen gemeinsamen Namens als Verwandte (Sagotra) kenntlich machen (§ 7 Not. 2): ‚Alle Verwandten gehen in das Wasser hinein'. Mithin auch die Sapiṇḍas sind Samānodakas; aber erklärlicherweise nennt man die nicht zur Opferklossgenossenschaft, sondern nur zur Wasserspendegenossenschaft Gehörigen die Samānodakas im engeren Sinn.

Die Reinigung von der Beschmutzung durch die Leiche, und die Reinigung des Todten selbst durch die Wasserspende, geschieht nun so. Zunächst gleich nach dem Hinausbringen des Todten zum Begräbniss oder zum Scheiterhaufen findet ein Baden und Wasserspenden statt; Ap. II 6, 15, 10: ‚bekleidet mit Einem Kleide, ihre Gesichter nach Süden (der Manenregion; Vas. 4, 13) gekehrt, steigen sie in den Fluss, und giessen Einmal Wasser für den Todten aus, dann steigen sie das Ufer empor und sitzen nieder. Dies wiederholen sie dreimal. Sie giessen das geweihte Wasser in solcher Weise aus, dass *der Todte merkt* (es sei ihm gegeben); darauf kehren sie ohne umzublicken ins Dorf zurück'; Baudh. I 5, 11, 24; Pār. III

eltern, verheirathete Töchter nnd Schwestern, Schwesterkinder, Schwiegereltern, activ nnd passiv Ausgeschlossene; für Kinder unter einem Jahr, zwei Jahren, vor dem Zahnen; für Nichtsapiṇḍas; für auswärts Gestorbene; für Coincidenz mehrerer Impnritätsfälle; für gewisse Personen, die (wie der König) gleich von selbst rein werden n. s. w. Ich halte es nicht für nöthig, hier in diese Details einzngehen. — Da die Gehnrts- nnd Todesimpurität an sich identisch ist, so folgt, dass, wenn ein Geburts- und ein Todesfall zusammen eintreten, für beide nur eine und dieselbe zehntägige Impuritätsperiode gilt, Baudh. I 5, 11, 17, Vas. 4, 23—29. Die Identität der durch den Todes- und Gebnrtsfall veranlassten Unreinheit ruft anch gleiche Bestimmungen über die Annehmbarkeit von Speise während dieser Unreinheitszeit hervor, Vas. 4, 30.

10, 17—22. Gleichartige Wasserausgüsse haben für die Dauer der Impuritätsperiode am 3., 5., 7., 9. Tage[2]) stattzufinden; Vas. 4, 12 ‚nach Süden sehend sollen sie Wasser ausgiessen an den Tagen der Impuritätsperiode, welche ungrade Zahlen haben'. Und schliesslich findet nach Beendigung der Impuritätsperiode noch ein reinigender Wasserausguss statt; Y. 3, 3. 5. 6 ‚nach sieben oder zehn Tagen schreiten die Verwandten zum Wasser mit dem Gebete: „unsere Sünde werde gereinigt", das Antlitz nach der Gegend der Väter gewendet. Einmal spenden sie Wasser, Namen und Familie nennend. . . . [verstorbene] Ketzer, solche die keinem bestimmten Stande angehören, Diebe, Frauen, die ihren Mann getödtet haben, u. s. w., und solche, die sich selbst umgebracht, verdienen nicht das Reinigungswasser'[3]).

Man erkennt deutlich den Zusammenhang der Gedanken. Die Geburtswoche wie die Todeswoche von zehn Tagen sind eine Impuritätsperiode. Bei der Todeswoche bedürfen sowohl die Hinterbliebenen wie auch der Todte (wofern dieser nicht ein Unwürdiger, vom Reinigungswasser Ausgeschlossener, ist) einer solennen Reinigung. Der gesammte weitere Kreis der Verwandtschaft nimmt, da er am Leichenbegängniss Theil hat, auch an diesem Reinigungsverfahren Antheil, und bildet in Folge dessen den Familienkreis der Samānodakas. Innerhalb desselben steht der engere Kreis der Sapiṇḍas.

Von dieser sacralen Reinigungsinstitution ist an sich ganz zu trennen die Frage von der Trauer um den Verstorbenen, wenn auch Beide zeitlich sowie rücksichtlich der betheiligten Personen coincidiren. In alten Zeiten pflegt die Todtentrauer in äusseren Zeichen überschwänglich sich auszusprechen. Auch die Sūtras erwähnen Derartiges; Ap. II 6, 15, 8—10 ‚Wenn

---

2) Also an den ungraden Tagen. Das Ungrade hat nach Anschauung des hohen Alterthums eine heiligende Bedeutung. Vgl. auch § 33 bei Not. 1[a] (ungleiche Zahl der einzuladenden Brahmanen).

3) Die Reinigungspflicht ist bei den Griechen, die ja auch die zehntägige Todes-Impuritätsfrist festgehalten haben, darin bewahrt worden, dass bei der Rückkehr von der Bestattung des Todten das Trauergeleit in der vor der Hausthür stehenden Wassertonne, vor dem Wiedereintritt ins Haus, sich zu waschen hatte. Ich komme auf die Bedeutung der χέρνιψ unten zurück; vgl. § 63. — S. auch § 62 Not. 1.

ein Weib oder Einer der Hauptgurus (Vater oder ācārya) stirbt, so ist Fasten (verordnet von der Zeit des Sterbens) bis zur gleichen Zeit des folgenden Tages. (In solchem) Fall sollen sie auch (folgende) Zeichen der Trauer zeigen: ihre Haare raufen, und sich mit Staub bedecken, gekleidet mit Einem Gewande'. Diesem Zeigen der Trauer wird dann aber alsbald bei Ausführung des Reinigungsverfahrens entgegengewirkt. Wenn die Samānodakas dem Wasser entstiegen sind und sich auf dem Ufer niedergesetzt haben, so sollen sie getröstet werden. Auch diese Trostsprüche sind uns aufbewahrt. Sie zeigen deutlich, dass man Obsequien und Trauer ganz schied. Jenes ist die Pflicht, dem Gestorbenen die Bestattung zu leisten, sowie weiterhin Ruhe im Grabe zu schaffen, und von der durch den Tod nothwendig veranlassten Verunreinigung sich und den Todten zu reinigen. Solche Pflichterfüllung ist das Unerlässliche. Dagegen die Trauer ist mehr etwas Subjectiv-Individuelles, wenn auch dafür sich gewisse zu beobachtende Sitten festgestellt haben. Aber man soll unter dem Uebermaass der Trauer nicht etwa den Todten in Betreff der ihm zu leistenden Pflicht leiden lassen. Danach ist der Ausdruck Trauerwoche an sich nicht richtig. Die Woche erklärt sich aus der Unreinheit, nicht aus der Trauer. Indess kann man den Ausdruck immerhin gebrauchen [4]), wenn man sich nur vergegenwärtigt, dass man ihn der Grundidee nach im Sinn von Impuritätswoche zu verstehen habe. Die Trostreden an die Trauernden haben den Zweck, den Tod als etwas Unvermeidliches hinzustellen, das man ruhig hinnehmen müsse unter treuer Pflichterfüllung gegen den Verstorbenen. Vishṇu enthält davon ein ganzes Capitel [5]). Ich hebe

---

4) Er wird ja auch schon im Alterthum gebraucht; Nov. 115 c. 5 § 1: πρὸ τῆς τῶν ἐννέα ἡμερῶν προθεσμίας, ἐν οἷς πενθεῖν δοκοῦσιν.

5) Das der indischen Todtenklage, der man durch die Tröstungen entgegenzuwirken bestrebt ist, Correspondirende ist bei den Griechen der zu festen Gesängen ausgebildete Todtenpäan; Aeschyl. Choeph. 150: ὑμᾶς δὲ κωκυτοῖς ἐπανθίζειν νόμος, παιᾶνα τοῦ θανόντος ἐξαυδωμένας. — Lag ein Mord vor, so war vor dem Klaggesang (Aeschyl. Hepta 961—1004) noch der Erinyenhymnos (Hepta 871—960) zu singen; Hepta 861: ἀλλὰ γὰρ ἥκουσ' αἵδ' ἐπὶ πρᾶγος πικρὸν Ἀντιγόνη τ' ἠδ' Ἰσμήνη, θρῆνον ἀδελφοῖν ... ἡμᾶς δὲ δίκη πρότερον φήμης τὸν δυσκέλαδον θ' ὕμνον Ἐρινύος ἀχεῖν Ἀΐδου τ' ἐχθρὸν παιᾶν' ἐπιμέλπειν.

daraus einige Proben hervor, 20, 28—32 ‚Jede Creatur wird vom Kala erfasst und in die andere Welt gebracht. Sie ist die Sklavin ihrer (in einer früheren Existenz) vorgenommenen Handlungen. Warum also sollten wir (ihren Tod) beweinen? Die, welche geboren sind, sind des Sterbens sicher, und die, welche gestorben sind, sind sicher, wieder geboren zu werden. Dies ist unvermeidlich, und kein Genosse kann einen Mann auf seinem Wege durch die Weltexistenz begleiten. Weil Leidtragende dem Todten in dieser Welt nicht helfen werden, desshalb sollten (die Verwandten) nicht weinen, sondern die Obsequien nach ihren Kräften vollziehen [6]). Da beide, seine guten und seine schlechten Handlungen, ihm wie Genossen (nach seinem Tode) nachfolgen werden, was hilft es einem Manne, ob seine Verwandten über ihn trauern oder nicht? Aber so lange als seine Verwandten unrein bleiben, findet der heimgegangene Gast keine Ruhe, und kehrt zurück, um seine Verwandten aufzusuchen, deren Schuldigkeit es ist, ihm den Leichen-Reiskloss und die Wasserlibation darzubringen‘ [hier ist die auch nach der Impuritätszeit fortdauernde Speisung gleich mit erwähnt [7]), von der die während der Impuritätszeit ausserdem nöthige Reinigung durch Wasser, das „Baden“, genau zu scheiden ist, § 7 Nr. 4a].

Hiermit sind wir in den Stand gesetzt, die rechtliche Behandlung der Todes-Impuritätszeit (namentlich der ersten drei Tage) genauer zu verstehen. Die Einzelnheiten derselben erklären sich nicht aus dem nebenhergehenden Trauern der Verwandten, sondern aus dem Grundgedanken, dass das Haus unrein, die familia funesta sei. In solchem Hause muss das heilige Feuer der Hestia erloschen sein, es dürfen keine Speisen auf

---

6) Es wird noch besonders hervorgehoben, dass das viele Weinen dem Todten nur unbequem sei; Y. 3, 11 ‚weil der Verstorbene wider Willen den Speichel und die Thränen geniesst, welche die Verwandten vergiessen, so muss man nicht weinen, sondern die Todtenopfer nach Vermögen vollziehen‘.

7) Die Speisung des Todten muss natürlich auch während der Impuritätszeit ausgeführt werden; Vi. 19, 13 ‚so lange die Impuritätszeit dauert, müssen sie unausgesetzt eine Wasserlibation und einen Reiskloss dem Todten darbringen‘. Die doppelte Function der Wasserlibation, einerseits zur Reinigung und andererseits zur Tränkung des Todten, ist leicht geeignet, Missverständnisse hervorzurufen

dem Heerde gekocht, es darf kein das Geschlecht fortführendes Kind gezeugt, Vi. 19, 14—16, es dürfen keine regulären Geschäfte des Lebens vorgenommen werden [8]). Also nicht die Trauer, sondern die Unreinheit der Hestia und ihrer Angehörigen ist der Grund der Behinderung. Da aber die ganze Institution der Samānodakas nur der Idee der Reinigung der Beschmutzten durch Wasser entsprossen sein kann, so ergiebt sich daraus, dass diese Institution nicht aus dem Elemente der Trauer, sondern der Erfüllung der Obsequiumspflicht erwachsen sein muss [9]). Erst nach dem Ablauf der Impuritätszeit beginnt wieder das gewöhnliche Leben im Hause; Vi. 19, 18 ‚wenn die Impurität vorüber ist, müssen sie aus dem Dorfe hinausgehen, ihren Bart scheeren lassen, und nachdem sie sich mit einer Paste von Sesam oder Senfsamen gereinigt haben, müssen sie ihren Anzug wechseln und wieder das Haus betreten'.

Die Frage von der Bedeutung der zehntägigen Impuritätswoche hat desshalb besonderes Interesse, weil sie, eine uralte arische Institution, sich als die Ennata in der ganzen Griechenzeit und als Novemdial in der ganzen Römerzeit erhalten hat. Ja, sie ist sogar noch bis in die Novellengesetzgebung gelangt. Ich habe darauf schon in der GIRG. S. 34 f. hingewiesen.

---

8) Pār. III 10, 16 ‚drei Nächte in Keuschheit auf dem Erdboden schlafend sollen sie kein Geschäft verrichten oder verrichten lassen'.

9) Ich kann hiernach nicht die Ansicht von M. Müller (Indien S. 202) theilen, der die Impuritätswoche aus dem subjectiven Trauergefühl, in dem man sich gern von der Aussenwelt abscheidet [einem wohl sehr modernen Gefühl], zu erklären sucht: „An dem Tage, an welchem der Leichnam verbrennt worden war, badeten sich die Verwandten (samānodakas) und gossen für den Verstorbenen eine Hand voll Wasser aus, indem sie seinen Namen und seine Familie aussprachen. Zu Sonnenuntergang kehrten sie nach Hause zurück, und, wie es natürlich war, durften sie während der ersten Nacht nichts kochen, und mussten den nächsten und so bis zum zehnten Tage weiter gewisse Regeln beobachten, je nach dem Charakter des Verstorbenen. Dies waren die Tage der Trauer, oder, wie sie später (?) genannt wurden, die Tage der Unreinheit, wo sich die Leidtragenden von der Berührung mit der Welt zurückzogen, und in Folge eines natürlichen Antriebes sich der gewöhnlichen Arbeiten und Freuden des Lebens enthielten".

Freilich scheint dem zu widersprechen, dass die indische Impuritätswoche eine zehntägige, die gräcoitalischen Ennata (novemdialia) eine neuntägige Frist ist. Man kann danach einwerfen, dass es sich hier vielleicht um ganz verschiedene Fristen handele. Ich habe dem gegenüber (GIRG. S. 35 N. b) bereits darauf hingewiesen, dass die scheinbare Verschiedenheit möglicherweise davon abhänge, von welchem Anfangstage an die Frist gerechnet werde. Aber selbst wenn anzunehmen wäre, dass die gräcoitalische Frist aus uns unbekannten Gründen um einen Tag kürzer geworden wäre als die indische [10]), so bleibt dabei doch sicher, dass es sich um dieselbe Impuritätsfrist handelt. Es hat sich nämlich nicht bloss die Todeswoche, sondern auch die zehntägige Geburtswoche bei Griechen und Römern erhalten. Schon O. Müller hatte es ausgesprochen, dass beide auf demselben Grundgedanken beruhen müssten. Dies wird nun, wie ich oben angab (und ich werde noch wieder darauf zurückkommen), durch die indischen Quellen völlig ausser Zweifel gestellt. Die zehntägige Frist bei dem freudigen Geburtsereigniss und bei dem traurigen Todesereigniss ist eine einzige Institution; sie ist aus dem gleichen Gedanken einer Impuritätszeit hervorgegangen. Wird sie nun auch im letzteren Falle eine Trauerzeit genannt [11]), so bleibt doch dabei der Satz, dass in ihr alle gewöhnlichen Geschäfte des Lebens suspendirt sein müssen, immer ein Product der Annahme, das Haus und seine Angehörigen seien unrein. Also nicht der empfindsame Gedanke, die Angehörigen mögten sich von der Welt fern halten, sondern die abergläubische Furcht, die Welt müsse diese Unreinen, deren Geschäfte einstweilen zu ruhen haben, von sich fern halten, ist das hier treibende Element. Und das ist doch immer auch noch in Justinians Novellen-Verfügung wiederzuerkennen [obgleich man ihm vielleicht ein Berührtsein von jenem empfindsamen Gedanken wird zusprechen müssen [12])]:

10) S. übrigens das Weitere unten § 42 a. E.

11) Da die Trauerzeit mit der Impuritätszeit nur coincidirt, so erklärt sich auch, dass sie über diese weit hinausreichen kann. Und in der That haben sich ja für dieselbe, bei unverändertem Bestande der Impuritätszeit, in den einzelnen Stämmen ganz verschiedene Fristen festgestellt.

12) In Justinians Reich kreuzen sich ja die verschiedensten Gedanken. In Nov. 115 c. 5 § 1 knüpft er an ein früheres Gesetz an: μηδενὶ παντελῶς ἐξεῖ-

„Niemand soll die Erben, Eltern, Kinder, Gatten, Agnaten, Cognaten, Affinen oder Bürgen in der neuntägigen Trauerfrist belangen oder auf irgend eine Weise belästigen“.

Haben wir hiernach in der Trauerwoche ein uraltes arisches Gebilde vor uns, so können wir auch noch in den weiteren Bestattungs-Gebräuchen mancherlei zwischen Indern und Griechen und Römern Gemeinsames erkennen. Ich deute es hier nur kurz an. Völlig zweifellos ist für Inder, Griechen und Römer das *ὀστολογεῖν* oder ossa legere (GIRG. S. 36 N. d) identisch; Vi. 19, 10 ‚am vierten Tage müssen sie die übrigen Knochen sammeln‘ [13]). Innerhalb der zehntägigen Unreinheitszeit sind noch wieder die diesem ossa legere voraufgehenden ersten drei Tage, als besonders unreine, abgesondert. Pār. sagt III, 10, 29. 30 ‚drei Nächte dauert die Unreinheit durch die Leiche; nach Einigen zehn Nächte‘, und ganz gleichartig lesen wir bei den Griechen: *ἔθαψα τ' ἐγὼ αὐτὸν καὶ τὰ τρίτα καὶ τὰ ἔνατα ἐποίησα καὶ τἄλλα τὰ περὶ τὴν ταφήν* [14]). Auch in der Einrichtung des Leichengefolges, wie sie in einem Zuge hinaus- und wieder zurückziehen, Männer und Weiber getrennt, in einer Reihe, die Jüngsten voran (Pār. III 10, 23. 24), — finden sich Uebereinstimmungen zwischen indischem und griechischem Brauch. Hier ist aber noch Vieles dunkel und sorgfältigerer Untersuchung bedürftig, auf die ich nicht eingehe (vgl. H.-Bl. S. 361 ff.).

32. (Fortsetzung. Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren. — Obsequium gegen die pitaras.) — b) Manenverehrung und Todtenmahle. Ich gab bereits an, dass bei den Indern je nach dem Schluss der Impuritätszeit und

---

ναι τὰ τῶν τελευτώντων σώματα χρέως ὀνόματι κρατεῖν ἢ ἐμπόδισμα τῇ τούτων ποιεῖσθαι ταφῇ. Offenbar wird dadurch das Aegyptische Recht aufgehoben, wonach (Pauly, R. E. I 1, S. 271) „wenn Jemand in Geldverlegenheit war, er gegen das Unterpfand der Mumie seines Vaters sich Geld erborgen durfte; wollte der Schuldner das Darlehn nicht erstatten, so konnte weder er noch seine Nachkommen in der väterlichen Gruft, noch in irgend einer anderen beigesetzt werden, bis die Schuld abgetragen war“.

13) Od. 24, 72: ἠῶθεν δή τοι λέγομεν λεύκ' ὀστέ', Ἀχιλλεῦ.

14) Petersen S. 174.

nach dem Schluss des ersten Jahres zwei solenne Todtenmahlzeiten (Çrāddhas) gehalten wurden[1], dass aber überhaupt die Vorschrift der Pitar-Verehrung sehr detailirt ausgebildet worden ist. In dieser weitentwickelten Weise kennen allerdings Griechen und Römer den Ahnencultus nicht. Aber die Grundzüge treten doch sehr deutlich auch bei ihnen hervor. Griechen wie Römer haben das erste Todtenmahl (*περίδειπνον*, silicernium). Bei den Griechen lebt auch der Gedanke fort, dass bis zum Schlusse des ersten Jahres der Verstorbene noch nicht ganz todt sei, und also bis zu dem mit einer gewissen Feierlichkeit zu begehenden Jahrestage[2]) noch der Beruhigung bedürfe. Endlich aber, was die Hauptsache ist, sowohl bei Griechen wie bei Römern tritt in der deutlichsten Weise der auf dem Ahnencult beruhende engere Verwandtenkreis der Sapiṇḍagenossenschaft, als der Kreis der Anchisteis oder Cognaten sobrinotenus, hervor. Danach wird es nöthig, das umfangreiche indische Quellenmaterial zur Ermittelung der überhaupt dem Ahnencult zum Grunde liegenden Gedanken auszunutzen.

Çrāddha entspricht dem lateinischen Wort credo. Unter Çrāddha verstehen die Inder ein im Glauben dargebrachtes Opfermahl. Solche Çrāddhas brauchen an sich gar nicht mit einem Todesfall zusammenzuhängen. Es giebt im Gegensatz zu den Götter- und Manen-Çrāddhas (Y. 1, 229—269) auch Wunschopfer (das Ganeça-Wunschopfer, Y. 1, 270—293; das Planetenopfer, Y. 1, 294—306), das Tishyaopfer für den Prosperität Wünschenden, Ap. II 8, 18, 19; 19, 1—16; 20, 4—20; Gobh. IV 5. 8. 9. ‚Glück wünschend oder Ruhe wünschend vollziehe er das Opfer

1) Daneben kommt auch noch ein monatlich im ersten Jahr abzuhaltendes Çrāddha (das Pārvana) vor; s. Not. 2 u. unt. § 33 Not. 1a.

2) S. u. § 37 N. 9. — In der wichtigen Inschrift von Iulis (Dittenberger, Syll. 1 Nr. 468) wird innerhalb des ersten Jahres merkwürdiger Weise die Begehung des dreissigsten Tages aufgehoben: ἐπὶ τῶι θανόντι τριηκόστια μέ[π]οιεῖν. Dittenberger bemerkt dazu: „cf. Schoemann ad Isaeum p. 219, qui demonstravit, Athenis sacra facta tertio (τρίτα), nono (ἔνατα), trigesimo (τριακάς, τριακάδας) die post funus (non post mortem). Iulide haec fieri vetantur, illa duo sine dubio non minus fiebant quam Athenis. K.“ — Ob dieser Dreissigste noch mit dem indischen Pārvana zusammenhängt? — In Iulis wird rücksichtlich des περίδειπνον auch ausdrücklich das (in Athen verbotene) Ochsenschlachten gestattet, wenn es auf väterlichem Brauch beruhe: προσφαγίωι [χ]ρῆσθ[αι κ]ατὰ [τ]ὰ π[άτρι]α.

an die Planeten, oder Regen, Leben und Gedeihen wünschend, und ebenso wenn er seinen Feinden schaden will'. Uns interessiren hier nur die Todtençrāddhas [3]). Auch diese freilich dienen zur Erfüllung unserer Wünsche; aber man erreicht dies bei ihnen dadurch, dass man (nach der do ut des-Theorie) sich die Manen geneigt macht. Das erlangt man (ebenso wie wenn man etwas von den Göttern gewinnen will) durch Darbietung von Speise. Y. 1, 264—269 ,den Himmel, Nachkommen, Glanz, Heldenmuth, Feld, Stärke, einen Sohn, Auszeichnung, Glück, Wohlstand, Vorzüglichkeit, Heil, unumschränkte Macht, Handel u. s. w., Gesundheit, Ruhm, Freiheit von Kummer, das höchste Ziel, Reichthum, die Vedas, Heilung durch den Arzt, Kupfer, Kühe, Ziegen und Schafe, Pferde und Leben, — wer der Vorschrift gemäss das Çrāddha darbringt . . . Die Vasus, Rudras und die Söhne der Aditi sind die Väter, welche die Gottheiten der Çrāddhas sind; diese machen die Väter der Menschen geneigt, wenn sie durch das Çrāddha erfreut sind. Leben, Kinder, Reichthum, Wissenschaft, Himmel, Befreiung und Freuden und Herrschaft gewähren die Väter den Menschen, wenn sie geneigt gemacht worden sind' [4]); Baudh. II 8, 14, 1 ,die Darbringung an die Manen sichert langes Leben und den Himmel, ist des Preises würdig und ein Gedeihen sichernder Ritus'. Man denkt sich die Manen als Vögel, Baudh. II 8, 14, 10 ,es ist im Veda erklärt: „die Manen treiben sich umher in der Gestalt von Vögeln"'. Es wird angenommen, dass Soma und Yama sie begleiten, Agni aber die den Manen dargebotene Brandoblation ihnen zuträgt, Baudh. II 8, 14, 7. Man kann die Manen am Altar sitzen sehen; Ap. II 8, 18, 16—18 ,wenn die Manen am Altar erscheinen, so deuten sie damit an, dass sie durch die Todten-

---

3) Ich werde aber doch unten noch zu erwähnen haben, dass ein dem Todtenopfer gleichartiges Wunschopfer auch den Griechen bekannt ist; § 33 Not. 6, § 37 Not. 12.

4) Ganz gleichartig die Anschauung der Griechen; Petersen S. 192 „der Glaube an Unsterblichkeit ist auch sonst anerkannt. Im Todtendienst verehrte man nicht bloss die chthonischen Götter, sondern auch die Todten selbst, man nahm also an, dass sie nicht bloss fortlebten, sondern auch noch Einfluss hatten auf die Lebenden. Die chthonischen Götter aber wurden um Gunst für die Todten angefleht"; GIRG. S. 19.

oblation befriedigt sind'; Baudh. II 8, 15, 12 ,in der Mitte (speisen) die Väter des (Opferers), links die Grossväter, rechts die Urgrossväter, im Rücken die Uebrigen, welche die Reste erhalten'. Davon, dass den Manen von ihren Nachkommen die sie befriedigende Speise gegeben werde, hängt ihre Ruhe im Jenseit unbedingt ab. Also der Verlust des Himmels ist die grosse, durch das Unterbleiben des Manenopfers drohende Gefahr; nur die Söhne und Geschlechtsverwandten befreien von dieser Gefahr, Vas. 17, 25 (§ 81). Auf dem geborenen Sohne sitzen die Manen wie Vögel, und heischen die Erfüllung der Obsequiumspflicht; Vas. 11, 39—42 ,der Vater, Grossvater, Urgrossvater besitzen einen Nachkommen, der ihnen geboren wird, gerade wie Vögel auf einen Feigenbaum fliegen, (sprechend): „er wird uns Todtenmahlzeiten geben mit Honig und Fleisch, mit Gemüse mit Milch und von Milch gemachten Gerichten, Beides in der Regenzeit und unter der Constellation Maghāḥ. Die Vorfahren freuen sich immer über einen Nachkommen, der die Linie verlängert, der eifrig in Vollziehung der Todtenopfer, und der reich ist in den Bildern der Götter und tugendhaften Brahmanengästen. Die Manen betrachten den als ihren rechten Nachkommen, der ihnen Speise zu Gayā[5]) giebt, und kraft dieser Gabe sichern sie ihm Segen zu, gerade wie ein Ackersmann Getreide erzielt auf einem wohlgepflügten Felde".

Die das Çrāddha Darbringenden sind Diejenigen, denen auch erbrechtliche Befugniss zusteht. Zunächst die Söhne, dann die Sapiṇḍas πρὸς πατρός[5a]), und darauf die Sapiṇḍas πρὸς μητρός (vgl. ob. § 11 Nr. 4). Mangelt es an diesen Erben, so können auch Schüler, Priester, Lehrer sich der Pflicht unterziehen; G. 15, 13. 14 ,Beim Nichtvorhandensein von Söhnen (des Verstorbenen) sollen die Sapiṇḍas, dann die Sapiṇḍas sei-

5) Als besonders heilige Plätze galten: Gayā in Bihar, Pokhar bei Ajmīr, Kurukshetra bei Delhi, Nāsika an der Godāvarī; vgl. die Note zu G. 15, 5.

5a) Bringen Diese das Çrāddha dar, so müssen dann aber doch auch die mütterlichen Verwandten dazu eingeladen werden. Missverständlich sucht Bachofen in diesem von Manu III 147 mitgetheilten Satze einen Ueberrest des alten „Mutterrechtes"; Ant. Br. II 130 f.: „Zweifeln lässt hiernach sich nicht: in der mitgetheilten Stelle hat das Bild der alten Mutterfamilie des arischen Stammes sich erhalten".

ner Mutter, oder sonst ein Schüler die Todtenoblationen darbringen; fehlen diese, ein officiirender Priester oder der Lehrer'.

Das Çrāddha ist die eigentliche Blüthe der altarischen Geschlechterorganisation und ihres Kernes, der Sapiṇḍaverwandtschaft[6]). Daher versteht es sich von selbst, dass es zugleich den eigentlichen officiellen Versammlungspunkt der Sapiṇḍaverwandtschaft bildet. Diese also ist zu der Feierlichkeit in formeller Weise einzuladen, G. 15, 20. Ein solches Familienmahl ist das griechische περίδειπνον und das römische silicernium immer geblieben. Bei den Altindern aber hat sich, in Folge des sich immer steigernden Uebergewichtes der Brahmanen, eine merkwürdige Wandlung vollzogen. Dass es eine Wandlung ist, sagen freilich die indischen Quellen nicht direct, aber ich denke, dass dies doch deutlich aus ihnen herauszulesen ist. Da vom Çrāddha nach indischer Auffassung das Heil der Menschheit abhängt, so ist begreiflich, dass man auf den Satz kam, es seien nur würdige Personen zu dem Mahle einzuladen. Also man schloss Leute von schlechtem, anrüchigem Lebenswandel aus: Diebe, Eunuchen, aus der Kaste Gestossene, Atheisten, Ziegenzüchter, Trinker spirituöser Getränke, falsche Zeugen, Brandstifter, Vergifter, Gildendiener, Königsdiener, Wucherer, von Handel und Handarbeit, vom Gebrauch des Bogens, vom Spielen musicalischer Instrumente, vom Tactschlagen, Tanzen, Singen Lebende u. s. w.; G. 15, 16—19. Neben diesen Ausschliessungsgründen tritt nun aber in dem langen indischen Cataloge noch eine ganz eigenthümliche Klasse von Verweigerungsgründen für die Çrāddha-Theilnahme auf. Sie ruht auf dem Gedanken einer streng zu übenden Familienpolizei (§ 29 bei Not. 6). Alle Störungen des gemeinsamen Hauslebens, welche dem Familieninteresse widerstreben, gelten als Ausschliessungsgründe vom Çrāddha. Dies

---

6) Es gilt als eine der Urinstitutionen, als eine von dem mythischen Urgesetzgeber Manu gegründete; Ap. II 7, 16, 1. 2 ‚Manu offenbarte diese Ceremonie, welche mit dem Wort Çrāddha bezeichnet wird, für das Heil der Menschheit. Dabei sind die Manen von Vater, Grossvater und Urgrossvater die Gottheiten'. Um aber dem Fest die höchstdenkbare Solennität zu geben, so werden neben den Manen, denen es eigentlich gilt, auch die Götter durch Speisung verehrt; Bandh. II 8, 15, 10; Y. 1, 229—231 (für die Götter), 232—234 (für die Väter).

zeigt, dass der anfängliche Grundgedanke war, das Çrāddha bilde den Vereinigungspunkt aller würdigen Familienglieder. Also man lud nicht ein: Den, der aus Hass gegen seine Frau das Hausfeuer absichtlich auslöscht; der für Frauen oder eine Menschenmasse opfert; der mit eines Andern Weib lebt oder es gestattet; der die Speise dessen isst, der aus ehebrecherischem Zusammenleben geboren ist; der mit Frauen verkehrt, die nicht berührt werden dürfen; den Ehemann einer vor der älteren Schwester verheiratheten jüngeren Schwester; den Ehemann der älteren Schwester, deren jüngere Schwester zuerst verheirathet worden; einen jüngeren Bruder, der vor dem älteren geheirathet hat; einen älteren Bruder, der nach dem jüngeren geheirathet hat[7]); einen älteren Bruder, dessen jüngerer zuerst das heilige Feuer entzündet hat [der ältere hätte das in seinem Rechte durch Selbsthülfe verhindern müssen; er ist strafbar, weil er das unterlassen hat]; den jüngeren, der das gethan hat; den Sohn eines zweimal verheiratheten Weibes [der aurasa muss von einer Mutter sein, die der Vater als unberührte heirathete]; den die Recitation der heiligen Texte Vernachlässigenden; den das tägliche Studium Unterlassenden; Söhne, die die Theilung des Familienguts gegen den Willen des Vaters erzwungen haben, G. 15, 16—19.

Nun trug sich Folgendes zu. Wegen der Bedeutung des Çrāddha für das Heil der Menschheit war es natürlich, dass man den Manen das Beste vorsetzte, was man hatte. Gautama 15, 15 sagt: ‚Die Manen sind befriedigt durch eine Darbringung von Sesam, Bohnen, Reis, Gerste und Wasser, von Fisch und gewissem Fleisch, von Milch u. s. w., von Fleisch gewisser beliebter Thiere (Ziegen, Rhinoceros u. s. w.)'. Solche leckere Mahlzeit hat ja ihre Anziehungskraft. Während die alte Theorie die Speise durch Agni zu den speisenden Manen bringen liess, d. h. man die, wohl recht einfache, Speise (vorzugsweise den Kloss: piṇḍa) verbrannte, so stellten die interpretationskundigen Brahmanen den Satz auf: „Die gespeisten Brahmanen repräsentiren das Ahavanīyafeuer", Ap. II 7, 16, 3. Also man lud, nach Anleitung der

7) Die Anschauung, dass nach der Reihe des Alters geheirathet werden müsse, tritt auch noch im Gesetz von Gortyn hervor (VII, 16 ff).

Brahmanischen Lehre, zum Çrāddha Brahmanen ein, speiste sie mit Speisen, die wohl allmälig immer besser wurden, und erklärte, dass das den Brahmanen Vorgesetzte durch Stellvertretung als von den Manen selbst verspeist gelte. Man stellte nun als regelmässige Stellvertreter der Götter (Not. 6) zwei Brahmanen, als Stellvertreter der Manen drei Brahmanen hin, die aber nach Belieben multiplicirt werden könnten (Baudh. II 8, 15, 10). Man liess den Vater durch einen jungen Brahmanen, den Grossvater durch einen Brahmanen mittleren Alters, den Urgrossvater durch einen alten Brahmanen darstellen. Die Brandoblationen für die Manen wurden aus den bereiteten Speisen zunächst abgesondert. Dann liess man die übrigen Speisen von den Brahmanen verzehren, und schliesslich noch den Manen die alten drei Klösse hinstellen[8]). Den Schluss bildete die Frage an die Brahmanen: ob sie befriedigt seien, was diese dann im Namen der Manen beantworteten, Vi. 73, 25—32. So hatten sich denn die Brahmanen in Stellvertretung der Manen im Çrāddha festgesetzt. Als sie erst im Besitz waren, ergab es sich von selbst, dass man die Einladung der Verwandten mehr als Nebensache behandelte, G. 15, 20, jene Vorschriften über die Familienpolizei nur noch von Brahmanen-Verwandten verstand, überhaupt aber den Satz aufstellte, die Gesellschaft möge am Liebsten eine kleinere bleiben; Baudh. II 8, 15, 10. 11 ‚Selbst ein sehr wohlhabender Mann soll nicht ängstlich sein, eine grosse Gesellschaft (zu unterhalten). Eine grosse Gesellschaft zerstört folgende fünf (Vortheile): respectvolle Behandlung, Zeit und Oertlichkeit, Reinheit und (die Aus-

8) Vi. 73, 12. ‚lasst ihn die Brandoblationen darbringen . . 13 Nachdem er die Oblationen mit den Mantras: „Die, welche meine Vorfahren sind, dies ist euer (Theil) ihr Manen“ und „diese Oblation“ geweiht hat, muss er, was übrig ist von der Speise, in Gefässe schütten . . 14 nachher muss er sie den (drei) nach Norden stehenden Brahmanen (welche seine drei Vorfahren repräsentiren) darbieten, (indem er sich) an seinen Vater, Grossvater und Urgrossvater (wendet und) ihren Namen und Geschlecht ausruft. Während die Brahmanen die Speise essen, lasst ihn die drei Mantras . . . murmeln. 17 Neben den Ueberresten lasst ihn niederlegen . . einen Reiskloss für seinen Vater, . . . einen zweiten für Grossvater, . . . einen dritten Kloss für seinen Urgrossvater‘. — Y. 1, 235—241. — Ganz parallel ist auch das Çrāddha für Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter, Y. 1, 242 (das Anvashṭakya; Vi. 21, 22; 74, 1—8) (s. § 11 Not. 5).

wahl) tugendhafter Brahmanen(-Gäste). Desshalb soll er nicht (eine grosse Zahl) einladen'; Vas. 11, 27. 28. — Damit war jene Wandlung des Çrāddha aus einer Familienmahlzeit in eine Brahmanenmahlzeit vollzogen.

33. (Fortsetzung. Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren. — Obsequium gegen die pitaras.) — Nach der im Vorstehenden gegebenen allgemeinen Theorie über die Çrāddhas habe ich die einzelnen Ahnen-Beköstigungen durchzugehen.

α) Zunächst müssen zur Speisung des Verstorbenen, wie ich bereits angab (§ 31 Not. 7), schon während der Impuritätszeit Reiskloss und Wasserlibation dargebracht werden[1].

β) Dann folgt nach Schluss der Impuritätswoche das Ekoddishṭa. Es ist neben dem Sapiṇḍīkaraṇa das vornehmste Çrāddha (Vi. 73, 1), was sich auch darin zeigt, dass es von Griechen und Römern festgehalten ist. Die Inder vollziehen es unter Anpassung der Formeln auf die hier vorliegende Voraussetzung, dass der Verwandte erst neuerdings verstorben ist; Vi. 21, 2

1) Bei den Griechen hat sich dies als die χοή (skt. āhuti) (GIRG. S. 27) auf das Grab des Verstorbenen erhalten. a) Wie bei den Indern besteht sie aus flüssiger und fester Speise. α) Als flüssige ist zu dem den Indern bekannten Wasser oder Milch noch der Honig und Wein hinzugetreten; Od. 10, 518: χοὴν χεῖσθαι πᾶσιν νεκύεσσιν, πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ, τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι. [Nach Aeschyl. Pers. 607 (der wohl nicht persische, sondern griechische Sitte hier darstellt) Milch, Honig, Wein, Oelfrucht, Blumen, — für ein Wunschopfer mit Todtencitirung]. Handelt es sich nach einem Morde um Besänftigung der Erinyen des Verstorbenen, so müssen es weinlose Spenden sein; Aeschyl. Eum. 106. β) Die feste Speise ist der πέλανος, der Opferkuchen aus Gerstengraupen; Od. 10, 518: ἐπὶ δ' ἄλφιτα λευκὰ παλύνειν; Od. 11, 26; Aeschyl. Choeph. 85: τύμβῳ χέουσα τάσδε κηδείους χοάς. 92: χέουσα τόνδε πέλανον ἐν τύμβῳ πατρός. In diesem Pelanos werden wir also das dem indischen piṇḍa Gleichartige zu erkennen haben. Dass die Sitte der Opferklossdarbringung eine aus altarischer Zeit stammende war, wird um so weniger zu bezweifeln sein, als ja sicher auch der Verwandtschaftskreis der das Opfer Darbringenden, die Sapiṇḍas oder Anchisteis, bei Indern und Griechen dieselben sind. b) Das Grab muss die χοή getrunken haben, Aesch. Choeph. 164: γαπότους χοάς. c) Mit der χοή sind die εὐχαί, das Gebet an den Verstorbenen um Hülfe, Rache u. s. w. verbunden, Aesch. Choeph. 125 142.

'Beim Ekoddishṭa (oder Çrāddha für einen kürzlich Verstorbenen) lasst ihn die Mantras ändern, so dass sie sich auf (die) eine (gestorbene) Person beziehen (3—10). — Auf das Ekoddishṭa folgt dann für Den, der in stricter Weise seine Pflichten erfüllen will, in jedem Monat ein Çrāddha mit Einladung und Beschenkung von Brahmanen; Vi. 21, 11 'Diese Ceremonie muss er monatlich wiederholen, am Tage seines Todes' (das Pārvana); G. 15, 2 ff. 'er soll sie den Manen am Neumondstage darbringen, oder an irgend einem Tage der dunklen Monatshälfte nach dem vierten (Mondtage), oder an irgend einem Tage der dunklen Monatshälfte je nach dem von ihm gewünschten Erfolge (Ap. II 7, 16, 6—22). Er möge so gute Speise, als er prästiren kann, auswählen, und möge sie so gut wie möglich zubereiten. Er soll eine ungleiche Zahl von Brahmanen speisen, wenigstens neun, oder so Viele, als er stellen kann'[1a]). — Ausserdem ist bis zum Abschluss des ersten Jahres dem Verstorbenen fortwährend ein Reiskloss und eine Schaale voll Wasser hinzustellen[2]): Vi. 20, 33 'bis das Sapiṇḍīkaraṇa vollzogen worden ist, bleibt der gestorbene Mann ein vom Körper getrennter Geist (und ist er von Hunger und Durst gequält). Gebt Reis und eine Schaale voll Wasser dem Manne, der übergegangen ist in den Aufenthaltsort der entkörperten Geister'. Am letzten Tage des Jahrs vergrössert sich noch die Oblation; Ap. II 8, 18, 12—18 'die letzte dieser Funeraloblationen soll

1a) Vgl. Gobh. III 10, IV 1. 2. 3. 4, 1 'mit der Topfspeise bei der Anvashṭakyaceremonie ist auch das Klössemanenopfer erklärt. Am Neumondstage findet dieses Çrāddha statt, so wie das andere, das Todtenmahl, und zwar jeden Monat'; (s. auch Gobh. IV 4, 22 23).

2) Man kann hiernach den ganzen indischen Bestattungsritus folgendermassen zusammenfassen. Er besteht aus drei Elementen: a) dem (mit allem daran Geknüpften) feierlichen Hinausgeleiten des Todten zur Begräbniss- oder Verbrennungsstätte; b) dem Anstimmen der Todtenklage (§ 31 Not. 5); c) dem Reichen von Speise (Opferkloss und Getränk) an den Todten zu gewissen Zeiten [dagegen die Reinigungsvorschriften und die Abhaltung des Familienmahles liegen schon ausserhalb des Kreises des eigentlichen Bestattungsritus]. — Ganz dieselben Elemente finden sich auch noch bei den Griechen. Aeschylos sagt (Hepta 1022), in Betreff der Bestattung des Polyneikes: a) μήθ' ὁμαρτεῖν τυμβοχόα χειρώματα, b) μήτ' ὀξυμόλποις [in eigenthümlich scharfem Ton gesungen] προσσέβειν οἰμώγμασιν, c) ἄτιμον εἶναι δ' ἐκφορᾶς φίλων ὑπὸ τοιαῦτ' ἔδοξε τῷδε Καδμείων τέλει.

er unter Darbietung einer rothen Ziege vollziehen; man lasse ihn einen Altar bauen, verdeckt und ausserhalb des Dorfs, die Brahmanen speise er an der Nordseite desselben; sie sagen, dass er dann die Brahmanen, welche essen, und die Manen am Altar sitzen sieht. Hierauf möge er noch (einmal monatlich ein Todtenopfer) darbringen oder auch ganz aufhören; denn (wenn am letzten Tage) die Manen auf dem Altar (erscheinen), so deuten sie damit an, dass sie durch die Todtenoblation befriedigt sind'.

γ) Nach Schluss des Jahres ist nun der grosse Abschnitt. Das Sapiṇḍīkaraṇa[3]) constatirt, dass der Geist des Todten sich nicht mehr als von seinem Körper abgerissen und doch angezogen fühle. Er ist nicht mehr unruhig, sondern durch die Solennität des Sapiṇḍīkaraṇa in die Reihe der reinen Manengeister aufgenommen; Vi. 20, 34 ‚nachdem er (nach Vollziehung der Sapiṇḍīkaraṇa) in den Aufenthaltsort der Manen übergegangen ist, geniesst er in der Gestalt von himmlischer Speise seine Portion vom Çrāddha. Desshalb bietet das Çrāddha dar Demjenigen, der in die Wohnung der Manen eingegangen ist'. Dieser Eintritt in die Reihe der Manen wird beim Sapiṇḍīkaraṇa sinnbildlich dargestellt. Die Persönlichkeit wird repräsentirt durch ein Gefäss voll Wasser und einen Kloss (piṇḍa). Zu den bisher in der Reihe der pitaras verehrten Vater, Grossvater, Urgrossvater tritt nunmehr der letztverstorbene Vater von unten herzu. Damit kommt der bisherige Vater an Grossvaters, der bisherige Grossvater an Urgrossvaters Stelle. So muss denn oben der bisherige Urgrossvater aus dem Kreise der mit Namenanrufung verehrten pitaras ausscheiden, und in die allgemeine Masse der Vorfahren (Ṛishis) hinübergeschoben werden. Man stellte dies so dar, dass der Kloss des Letztverstorbenen mit den Dreien der Ahnen zusammengeknetet wurde, Vi. 21, 17. 18, und dass man aus dem Wassergefäss des Verstorbenen [vgl. auch G. 20, 2—4] das Fusswaschungswasser

3) Vi. 21, 19 ‚Das Sapiṇḍīkaraṇa [vgl. Ap. I 3, 10, 26] muss am dreizehnten vollzogen werden, nachdem das monatliche Çrāddha am zwölften Tage vollzogen worden ist' [i. e. on that day, on which the period of impurity expires, Nand.]. — In einem weiteren Sinn ist das ganze erste Jahr noch eine Impuritätszeit — S noch Çāṅkh. IV 3.

und die Arghya des Verstorbenen in die drei Fusswaschungswasser und Arghyas der Ahnen einschüttete. (Die Vereinigung geschieht durch Pṛthivī, Vāyu, Agni und Prajāpati, Vi. 21, 14.) — Damit ist also die Reihe der drei zu verehrenden pitaras wieder neu festgestellt. Die Verehrung erfolgt durch ein jährlich zu gebendes Çrāddhamahl, bis durch einen neuerdings erfolgenden Tod die Personen der Manentrias und die Daten der Çrāddhaveranstaltung sich wieder ändern; Vi. 21, 22 ‚Später muss er jedes Jahr ein Çrāddha vollziehen, so lange er lebt' (am Jahrestage von des letztverstorbenen Verwandten Tode). Derjenige, für den die Ceremonie der Bekleidung mit der Sapiṇḍaverwandtschaft nach Ablauf eines Jahres vollzogen ist, soll (an jedem Tage) dieses Jahres durch die Gabe von Speise und einem mit Wasser gefüllten Kruge an einen Brahmanen geehrt werden [4]).

δ) Neben der Speiseausschüttung auf das Grab, und neben der in Çrāddhas sich darstellenden Verehrung der pitaras geht die oben besprochene tägliche Verehrung her, welche der Haushalter in dem zweiten der Mahāyajña's ihnen schuldig ist [5]).

Ich habe nach dieser Darstellung des Ahnencultus [6]) noch

4) Griechen und Römer haben eine so ausgebildete Çrāddha-Lehre, wie sie sich bei den Indern findet, nicht. Aber, indem sie das περίδειπνον oder silicernium festhalten, tragen auch sie den Gedanken fort, dass durch solches Familienmahl das Andenken an den Verstorbenen gefeiert werden solle. In diesem Sinn wird bei Aeschylos (Choeph.) Agamemnon [der in schmachvoll unfeierlicher Weise von der Klytämnestra eingescharrt worden war, 69. 430] zur Hülfe bei der Rache aufgerufen, damit ihm die vorgeschriebenen Feiermahle zu Theil werden könnten; 483: οὕτω γάρ ἄν σοι δαῖτες ἔννομοι βροτῶν κτιζοίατ' [vgl. Il. 24, 69: οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης]. εἰ δὲ μή, παρ' εὐδείπνοις ἔσει ἄτιμος ἐμπύροισι κνιστοῖς χθονός. [Elektra verspricht daneben aus ihrem Erbe die Leistung von χοαί auf das Grab (Not. 1), 486: κἀγὼ χοάς σοι τῆς ἐμῆς παγκληρίας οἴσω πατρῴων ἐκδόμων γαμηλίους. πάντων δὲ πρῶτον τόνδε πρεσβεύσω τάφον.]

5) Dieses zweite Opfer der Mahāyajña's, das Väteropfer, ist nicht ebenso wie das Vaiçvadeva-Opfer (§ 28 Not. 4) eine Brandoblation; vgl. Knauer zu Gobh. S. 138—141. Es erfolgt unter entgegengesetztem Tragen der Opferschnur, mit dem Ausrufe: svadhā; Pār. II 9, 9; (vgl. § 34 geg. Ende).

6) Noch wieder an den eigentlichen Ahnencultus schliesst sich der Gebrauch von Wunschopfern mit Anrufung der Vorfahren. Auch diese, die bei den Indern, als neben den eigentlichen Çrāddhas stehende Çrāddhas i. w. S., grosse Ausbildung gefunden haben (§ 32 Not. 3), kommen bei den Griechen vor. Sie ruhen auf dem allgemeinen Gedanken, dass die Manen Macht des

die Auffassung zu besprechen, welche Max Müller in Betreff dieser Frage hegt. „Die ursprüngliche Bedeutung von Çrāddha, sagt er (Indien S. 203), scheint gewesen zu sein: Das was mit çrāddha oder Glauben gegeben wird, d. i. die Liebesgabe, welche an verdiente Personen, und besonders an Brahmanen gespendet wird. Die Gabe wurde Çrāddha genannt, aber der Act selbst wurde mit demselben Namen bezeichnet. Das Wort wird am besten von Nārāyaṇa erklärt (zu Açv. Gobh. Sūtr. 4, 7): ‚Çrāddha ist das, was den Brahmanen im Glauben gespendet wird um der Väter willen'. Solche Liebesgaben flossen am Natürlichsten und Reichlichsten, wenn Jemand gestorben war, oder so oft sein Andenken durch glückliche oder unglückliche Familienverhältnisse wieder erneuert wurde, und daher ist Çrāddha der allgemeine Name geworden für jede beliebige heilige Handlung, die zur Erinnerung an die Verstorbenen vorgenommen wird. Wir hören von Çrāddhas nicht nur bei Leichenbegängnissen, sondern auch bei freudigen Ereignissen, wobei im Namen der Familie und somit auch im Namen der Vorfahren Geschenke an Alle ausgetheilt werden, die ein Recht auf diese Auszeichnung hatten. Es ist darum ein Missverständniss, die Çrāddhas einfach als Wasser- und Kuchenopfer für die Väter zu betrachten. Das Opfer für die Väter war ohne Zweifel ein symbolischer Theil eines jeden Çrāddha, aber wesentlich dabei war die zum Andenken der Väter gespendete Liebesgabe... Bei den Çrāddhas stellten die Brahmanen nach der Annahme das Opferfeuer vor, in welches die Gaben geworfen werden sollten, Ap. II 16, 3. Wenn wir hier Brahmanen mit Priester übersetzen, können wir leicht verstehen, wesshalb in späteren Zeiten ein so starkes Gefühl gegen die Çrāddhas aufkam. Aber Priester ist ein sehr schlechter Ausdruck für Brah-

Helfens haben. So sendet bei Aeschylos (Coeph. 514) Klytämnestra, durch Träume erschreckt, die Elektra zu später Vornahme der χοή (Not. 1), die ihr aber nichts helfen wird. So citirt (Pers. 607) die Atossa [wohl nicht (vgl. Not. 1) nach persischem, sondern nach griechischem Ritus, 216. 523] den Dareios unter Vornahme der χοή: παιδὸς πατρὶ πρευμενεῖς χοὰς φέρουσ' ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια, ... ἀλλ', ὦ φίλοι, χοαῖσι ταῖσδε νερτέρων ὕμνους ἐπευφημεῖτε, τόν τε δαίμονα Δαρεῖον ἀγκαλεῖσθε, γαπότους δ' ἐγὼ τιμὰς προπέμψω τάσδε νερτέροις θεοῖς.

mane. Die Brahmanen waren in socialer wie in intellectueller Hinsicht eine Menschenklasse von hoher Bildung. Sie waren ein anerkanntes und ohne Zweifel höchst wesentliches Element in der alten Gesellschaft Indiens. Da sie für Andere lebten und von fast jedem einträglichen Lebensberuf ausgeschlossen waren, so war es eine sociale und wurde bald eine religiöse Pflicht, dass die Gemeinde sie im grossen Maassstabe unterstützte. Man trug dafür Sorge, dass die Empfänger solcher Wohlthaten, wie sie bei den Çrāddhas gespendet wurden, Fremde, also weder Freunde noch Feinde, und in keiner Weise mit der Familie verwandt waren. So sagt Apastamba· ‚Die Speise, welche (bei einem Çrāddha) von Personen genossen wird, die mit dem Geber verwandt sind, ist eine Gabe, die den Kobolden dargebracht wird. Sie erreicht weder die Manen, noch die Götter'. Wer es versuchte, sich durch die Spendung von Çrāddha-Geschenken in Gunst zu setzen, wurde mit einem Schimpfnamen Çrāddha-Mitra genannt. Ohne darum in Abrede zu stellen, dass in späteren Zeiten das Çrāddha-System entartet sein mag, können wir, denke ich, wahrnehmen, dass es einer reinen und, was für unseren Zweck noch wichtiger ist, einer verständlichen Quelle entsprang".

M. E. ist hiemit, trotz der eingestreuten Quellenzeugnisse, das Wesen der Çrāddhas nicht getroffen. Es ist nicht hervorgehoben, dass das Çrāddha eine auf den Sapiṇḍas lastende Institution ist. Ich will hier absehen von der oben von mir ausgesprochenen Ansicht, dass sein Grundgedanke der eines gemeinsamen Familienmahles der Sapiṇḍas sein werde, und dass die Einladung der Sapiṇḍas erst allmälig als hinter die der Brahmanen zurückgeschoben erscheint. Angenommen, die Brahmanen hätten von Anfang an so daran theilgenommen, wie es in den Sūtras dargestellt wird, so ergeben uns die Sūtras doch in keiner Weise eine Institution zur „Gewährung von Liebesgaben an ausgezeichnete unterstützungsbedürftige Personen im Andenken an einen geliebten Verstorbenen". Solch' ein Gedanke ist allerdings unseren modernen Anschauungen geläufig. Wir haben der den Namen eines Verstorbenen tragenden Stiftungen für ausgezeichnete, unterstützungsbedürftige Künstler u. s. w. unzählige. Aber für eine aus uralten Zeiten stammende Einrichtung, wie das von Manu offenbarte Çrāddha, passt solcher

Gedanke nicht. Das Grundelement ist ein uraltes religiöses. Nicht handelt es sich um eine sociale, erst nachher religiös gewordene, Pflicht. Den Menschen jener alten Zeit ist es Bedürfniss, nach der do ut des-Theorie, sich die Gunst wie der Götter, so der Manen durch Speisedarbietung zu erwerben. Davon hängt ihnen das Heil der Menschheit ab, indem, wenn die Speise den Manen nicht dargeboten wird, also die Manen unwillig sind, sie den Nachkommen Unglück und Nichterfüllung ihrer Wünsche bringen werden. Der Satz selbst, der der Centralpunkt der Institution ist, dass die Speise, um die Manen zu befriedigen, zu den Manen durch Verbrennung (Agni) gelangen muss, ist ja auch nie aufgegeben worden. Man hat nur den Zusatz beigefügt, dass daneben auch die von Brahmanen genossene Speise als von den Manen selbst genossen gelten solle. Keine Spur dabei verräth, dass dies als Liebesgabe an ausgezeichnete, unterstützungsbedürftige Leute aufgefasst werde. Wohl ist es richtig, dass das so den Brahmanen Gespendete „um der Väter willen“ gegeben werde, dass das daneben von Verwandten Verspeiste nicht zu den Göttern und Vätern gelange. Aber es ist nicht die zum Andenken der Väter gespendete Liebesgabe das Wesentliche, und das Opfer an die Väter der symbolische Theil. Umgekehrt die Speisung der Väter (durch Verbrennung) ist der reale, wesentliche Theil. Die Speisung der Brahmanen ist, als eine symbolische Speisung der Väter, nur eine auf brahmanischer Interpretation beruhende Weiterentwicklung. Es wird nun auch von M. Müller nicht geläugnet, dass dieser Zusatz zu schweren Missbräuchen geführt habe. Es liegt mir fern, die hohen Verdienste des Brahmanenthums verkleinern zu wollen. Ich hob bereits hervor, wie sie durch den Ausbau des Dharmarechts (z. B. auch bei der Ehe) ihr Volk auf eine sittlich höhere Stufe gehoben haben. Aber Niemand wird läugnen dürfen, dass, als sie die Kraft des Adels und Volks gebrochen und sich zur geistlichen Herrschaft gebracht hatten, furchtbare Missbräuche eingerissen sind. Solche Missbräuche sind nothwendig vorauszusetzen, um es zu erklären, wie sich die Inder in so wunderbarer Weise in die Ideen von der Weltflucht und in die Theorie Buddhas, als eine Erlösung, haben stürzen können. Sie sind damit auf Grund des Brahmanenthums zu einem Volke im-

potenter Träumer geworden. Materiell aber haben sich die Brahmanen dabei sehr wohl befunden. Ihre Lebensweise war die einträglichste von allen, nicht etwa waren sie „von den einträglichen Lebensberufen ausgeschlossen". Diese ihre Lebensweise aber war vielfach ein Leben der faulen Bäuche auf Grund der Ausnutzung des Volks durch den nichtigsten und leersten religiösen Formelkram. Es hätte einer „Austreibung aus dem Tempel" bedurft, wie sie an anderem Orte erfolgt ist. Dazu aber war Buddha nicht der Mann.

Das Çrāddha, diese Familieninstitution, die noch heutzutage ein Hauptstück des socialen Lebens bildet, ist ein Hauptträger des Manencultus. Es hat vorzugsweise bewirkt, dass, während die alte Götterlehre durch die neueren Götterspeculationen begraben worden, der Manencult und damit die Familienorganisation im Wesentlichen fest geblieben ist. Das aber hätte das Çrāddha nicht bewirken können, wenn seine Function von jeher nur eine Gewährung von Liebesgaben an verdienstliche und unterstützungsbedürftige Brahmanen gewesen wäre.

34. (Fortsetzung. Das zweite [und dritte] Gebot: Du sollst die Eltern ehren.) — 3) Die Verehrung der Ṛishis. Der eigentliche Manencult hat sich in der dargestellten eigenthümlichen Weise auf Vater, Grossvater, Urgrossvater, Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter beschränkt. Davon war die nothwendige Folge, dass man jenseit dieser mit specieller Anrufung verehrten pitaras sich die übrigen Vorfahren unter einem allgemeinen Gesammtbegriff vereinigte, aus dem dann nur wieder die Namen einzelner besonders Berühmter, von denen die Tradition zu berichten wusste, hervortreten. Bei den Indern ist bekanntlich, seitdem das Brahmanenthum allmälig alle kriegerischen Ueberlieferungen mit ihren alten Helden zurückzudrängen verstanden hatte, schliesslich als berühmter Vorfahr nur noch anerkannt worden, wer als Weiser und Verfasser erfolgreicher Gebete in dem Kreise der Ṛishis Aufnahme finden konnte. Die Thaten dieser Ṛishis, d. h. ihre Lieder und Offenbarungen, wurden in einzelnen Familien mit unerschütterlicher Pietät fortgetragen. So sammelten sich allmälig die Gesangbücher, die wir in den Veden vor uns haben. Als die beste Verehrung, die man den

Rishis erweisen konnte, erschien danach schliesslich, dass man diese Veden, die als der Inbegriff der göttlichen Offenbarung angesehen wurden, täglich studirte. Ob von einem älteren Heroendienst noch ein Ueberrest in dem von den Sūtras erwähnten Cultus von Göttern, die früher Menschen waren, zu finden sei, lasse ich dahingestellt [1]).

Den Griechen und Italikern ist immer der kriegerische Grundzug geblieben, welcher sie von ihrer alten Heimath weg hinausgetrieben hat in die weite Welt. Bei den Griechen ist vorzugsweise, was sie in ihren Sagen von Namen alter Kriegshelden bewahrt haben, verbunden worden mit dem, was für die Weltentwicklung so wichtig geworden ist, der Organisation der Poleis. Zunächst hatten sie aus der alten Heimath nur mitgebracht die Gesammtordnung des Geschlechterwesens und die locale Fixirung in Dörfern. Dass nun irgend ein Held, je nach der Gestaltung der in Besitz genommenen Gegenden, eine ganze Landschaft unter die Hegemonie Einer Polis brachte, dass durch das allmälige Wachsthum solcher Poleis alle dabei berühmt gewordenen mythischen Helden zu einem Heroenkreise vereinigt wurden, deren Cultus sich selbständig neben den Göttercult stellte [2]), das ist eine Thatsache von der grössten geschichtlichen Bedeutung. Es liegen darin die Keime der Entwicklung des Staatsbegriffs, wie er sich bei den Griechen gestaltet hat. Und in diesem griechischen Polisbegriff sind geistige Elemente

1) Ap. I 3, 11, 3: ‚Manche sagen, dass die (Veda-)Recitation . . unterbrochen werden soll, wenn er gegessen hat bei einem Opfer, welches zu Ehren von Göttern dargebracht wird, die früher Menschen waren. [Haradatta nennt auf die Autorität des Brāhmapurāṇa als solche Götter Kuvera, Nandīçvara und Kumāra. Andere Commentatoren aber erklären Manushyaprakriti mit Manushyamukha: „mit menschlichen Gesichtern“. Aehnlich Gaut. 16, 34, wo Manushyayajña als Grund für Unterbrechung des Vedastudiums genannt wird, und wo Haradatta auch in Zweifel ist, indem er erst den Ausdruck auf Sacramente wie das Sīmantonnayana bezieht, dann aber hinzufügt, dass Manche ihn erklären als ein Opfer an Götter, die früher Menschen waren.]

2) Ich hebe hier nur zwei Punkte über die Anschauung der Griechen von der Stellung der Heroen zum socialen Leben hervor: erstlich das heroische Erscheinen der Todten beim Familienmahle (H.-Bl. S. 385) und zweitens die drei Spenden (σπονδαί) beim Symposion: an die olympischen Götter, an die Heroen, und an den rettenden Zeus [wohl angeknüpft an den Ζεὺς ἑρκεῖος?], H.-Bl. S. 246. — Vgl auch GIRG. S. 135 Not. q; und unten § 84.

geschaffen worden, für die die ganze Welt den Griechen dankbar sein muss, und die man nicht vergessen wird, so lange die civilisirte Menschheit an der immer weiteren Ausbildung des Staatsbegriffes arbeiten wird. Bei den Römern hat, was unter den Heroenbegriff fällt, mehr den Charakter künstlicher späterer Zurechtmachung [3]). Der italische Charakter geht mehr auf Pflege abstracter Begriffe, voran: der patria, aber auch weiter der mens, pietas, virtus, fides u. s. w. So nimmt denn auch die Ausbildung der civitates wesentlich von den griechischen Poleis geschiedene Elemente in sich auf, so viel Gleichartiges im Uebrigen auch die Poleis und Civitates mit einander haben. Der Staatsbegriff des Alterthums ist hauptsächlich [abgesehen von den geringeren Einwirkungen des Orients, insbesondere Aegyptens] aus den beiden Gestaltungen der Poleis und der Civitates erwachsen. Auf Grund des so zunächst nur vorhandenen Kleinstaats-Begriffes ist dann in dem hierauf aufgebauten römischen Weltreiche der Staatsbegriff zu grossartiger Entfaltung gebracht. Immer aber hat sich im Alterthum noch die Tradition erhalten, dass die Pflichten, die man gegen den vaterländischen Staat habe, das dritte Gebot bildeten, welches zusammen mit den Geboten des Gehorsams gegen die Götter und gegen die Eltern den Grundstamm des römischen ius gentium ausmache (§ 27).

Bei den Indern, die zu keinem eigentlichen Vaterlandsbegriff gelangt sind, steht, auch schon in den Sûtras, das, was sie als über ihnen waltende Mächte zu verehren haben, einfach als Götter und Manen da. Wo sie genauer reden, führen sie als die höheren Mächte die Götter, Manen und Rishis an. Sehr oft wird nur von Göttern und Manen gesprochen. So wird angenommen, dass beim Begriffensein in der Verehrung der Götter und Manen (oder des Feuers) die sonstige Begrüssungsvorschrift suspendirt sei, Baudh. I 2, 3, 31 Anm., dass das Wasser aus dem mitgetragenen Wassertopf für Libationen an Götter, Manen (und Feuer) nicht zu verwenden sei, Baudh.

3) Cic. de leg. 2, 11, 27. 28: Quod autem ex hominum genere consecratos, sicut Herculem et ceteros, coli lex iubet; de rep. 2, 10, 18: qui Dii ex hominibus facti esse dicuntur (Romulus); 3, 28, 29: cum Herculem et Romulum ex hominibus deos esse factos asseveret.

I 4, 6, 14 Anm. Der unverheirathete Snātaka, der für die Neu- und Vollmondsopfer ein heiliges Feuer unterhalten darf, soll von erbettelter Speise leben und davon den Göttern und Manen opfern, Baudh. I, 3, 5, 12. Man erlangt Erfüllung seiner Wünsche, wenn man unter Vermeidung von Schlaf bei Tage (Kühe, Brahmanen), Manen und Götter verehrt, Baudh. IV 5, 5. Die gekaufte Frau kann nicht dem Götter- und Maneuopfer assistiren, Baudh. I 11, 21, 2. Die Vertretung, welche Brahmanen (çrotriyas, nicht etwa vedaunkundige) beim Çrāddha im Speiseempfang zu übernehmen haben, bezieht sich auf Götter und Manen, Vas. 3. 8. — Ueberhaupt ist es wohl der ältere Standpunkt (der schon aus einer Zeit stammen mag, wo die Trennung der Verehrung der Pitaras und der Rishis noch nicht fest ausgebildet war), dass man als die zu verehrenden höheren Mächte nur Götter und Manen hinstellte. Es ergiebt sich dies aus einem, nur auf sie sich beziehenden, radicalen Gegensatz im Cultus, der wohl in sehr alte Zeiten zurückreicht. Es war für den Opfernden ein äusserlich ganz entgegengesetztes Erscheinen nöthig, je nachdem er den Göttern oder den Manen opferte. Die gewöhnliche Ordnung des Kleides war die, dass man dasselbe über die linke Schulter trug und unter der rechten Achsel durchzog, um den rechten Arm frei zu haben. So trat man zum Götteropfer, und so zog man, als man das Kleid durch eine besondere Opferschnur ersetzte, auch diese um sich, G. 1, 36; Ap. II 2, 4, 22. 23. Dagegen beim Todtencult bestand der umgekehrte Anzug: über die rechte Schulter und unter der linken Achsel durch, Gobh. I 2, 1—4; Ap. II 2, 4, 5. 6; G. 20, 5; Baudh. I 5, 8, 7. 8; 5, 9, 15, also mit Freibleiben des linken Arms. — Ferner trat man zum heiligen Feuer bei der Götter- und Manen-Verehrung von entgegengesetzter Seite: fürs Götteropfer von Norden, fürs Manenopfer von Süden (der Manenregion), Baudh. I 7, 15, 1—3. — Diese directe Entgegenstellung deutet darauf hin, dass an sich nur zwei Arten des Cultus bestanden, auf denen man sich das Gebäude des Dharma (des heiligen Rechtes), welches die Brahmanen zu bewachen hatten, ruhend dachte. So sagt noch Y. 1, 198 ‚Brahman, nachdem er Busse gebüsst, schuf die Brāhmaṇas zur Hütung der Vedas, damit die Väter und Götter befriedigt und das Dharma ge-

schützt würde'. Demgemäss ist es auch wohl uralte Sitte, dass der Haushalter Morgens, — nachdem er sich gereinigt, die Sonne und das Hausfeuer begrüsst, und gebadet hatte, — nur an Götter und Väter eine Libation zu machen brauchte, Y. I 98—100.

Gerade in diesem letzteren Punkt aber tritt es hervor, dass eine schärfer unterscheidende Disciplin das Morgenopfer an Götter, Manen und Ṛishis richtete, Baudh. II 3, 5, 2—4. Die Hauptunterscheidung aber liegt darin, dass das dritte Mahāyajña, als das den Ṛishis in Abtrennung von den Manen gewidmete [Ap. (vgl. 27 Not. 1) ,die tägliche Recitation für die Ṛishis'], sich umgestaltete. Während das zweite, den Manen gegebene, immer ein seine Eigenart durch linksseitiges Tragen der Opferschnur und den Svadhā-Ruf kennzeichnendes (§ 33 Not. 5) Opfer blieb, so änderte sich durch die Zusammenfassung aller alten Lieder der Ṛishis zu dem festen Veden-Codex die Anschauung über die beste Verehrung der Ṛishis. Da die Veden nunmehr als das geoffenbarte Gesetz galten, musste es als Hauptpflicht erscheinen, dass, ausser dem eigentlichen dem Schüler in ihnen zu gebenden Unterricht, auch weiter der Hausvater Zeit seines Lebens das Vedastudium nie ausser Acht lasse. So erklärte man denn dies tägliche Vedalesen für das dritte der ihm obliegenden Mahāyajña's. Aber es ist noch genau zu erkennen, dass es immer als die Substitution für das eigentlich den Ṛishis (oder später: dem Brāhma) zu bringende Speiseopfer aufgefasst wurde; Baudh. II 6, 11, 6 ,Lasst ihn täglich für sich den Veda recitiren, sei es auch nur die Silbe Om oder die Vyāhṛitis. Damit vollzieht er das dem Brahma darzubringende Opfer'. Dass es als Speiseopfer gedacht wurde, ergiebt sich daraus, dass die Lesung an sich in der Nähe des heiligen Heerdfeuers vollzogen werden musste [4]).

4) G. 5, 9 ,Ebenso dia Opfer für die Götter, Manen, Menschen, die Privatrecitation und die Balis' [Haradatta states that tha Mahayajña's are again ennmerated in order to show, that a person, who has kindled the sacred fire, shall use this for them, not a common fire. He also states that a passage of Uçanas, according to which some teachers prescribe the performance of the daily recitation near the sacred fire, shows that this rita too has a connexion with the sacred fire].

35. (Das vierte Gebot: Du sollst die [hülfsbedürftigen] Menschen ehren.) — Wir haben jetzt in langer Entwicklung das verfolgt, was an sich das zweite Gebot war. Zu den zwei Sätzen: Du sollst die Götter, und: Du sollst die Eltern ehren, tritt nun als dritter die uralte Vorschrift der Arier: Du sollst den Hülfsbedürftigen ehren. Aber es hat sich ergeben, dass das zweite Gebot in drei Untergebote zerfiel: das Obsequium gegen die lebenden Eltern, die Verehrung der drei Manengrade, und die allgemeine Verehrung der Vorväter. Soweit es sich um Opfer handelt, fallen die lebenden Eltern aus. Als Opfergebote ergeben sich daher aus dem Bisherigen die drei: Du sollst die Götter ehren, Du sollst die Manen ehren, Du sollst die übrigen Vorfahren ehren. Zu diesen tritt also als viertes das Gebot: Du sollst den Hülfsbedürftigen ehren.

Es handelt sich hier im Sinn des hohen Alterthums um ein wahres Opfergebot. Die Inder nennen es danach das Menschenopfer, d. h. dasjenige, worin (nicht ein Mensch, sondern worin) einem Menschen geopfert wird. Dass aber auch Griechen und Römer derselben Grundanschauung huldigen, werden wir aus dem weiter Vorzulegenden sich ergeben sehen.

Dieses vierte Gebot steht auf demselben naiven Standpunkte, wie die in den anderen Mahāyajñas verkörperten Gebote. Es bezieht sich auf die tägliche Speisevertheilung. Und diese wieder ist ein Stück der Haushalterordnung und der Vorschriften über die in der Hauskoinonie abzuhaltenden Mahlzeiten. Der Haushalter, indem er für den Unterhalt des Hauswesens zu sorgen hat, soll sich nicht vom rohen Egoismus leiten lassen. Er soll dem eigenen Bedürfniss das der Hausgenossen voranstellen. Er soll ferner bedenken, dass das eigene Bedürfniss wie das seiner Hausgenossen unter dem Schutze höherer Mächte steht und von deren Wohlwollen abhängig ist. So soll er also nicht eher das leibliche Bedürfniss, das der Hausgenossen wie das eigene, befriedigen, ehe er nicht täglich seine geistlichen d. h. seine Opfer-Pflichten erfüllt hat. Opfern aber muss er nicht bloss den Göttern, den Manen, den Ṛishis, sondern auch den hülfsbedürftigen Menschen. Man kann das Ganze die unter sittliche Gesichtspunkte gebrachte Materialordnung des Hauswesens nennen. Betrachten wir nun, nachdem wir die Pflichten gegen die Götter und gegen die Vor-

fahren besprochen haben, den Rest des ganzen Systems in seinen Einzelheiten.

1) Den Abschluss der Speisevertheilung bildet das Selbstessen. Man muss sich vergegenwärtigen, welchen Werth es für das Zunehmen von Sitte und Anstand hat, dass das Essen nicht als ein rohes, disciplinloses Schlingen seitens Derer behandelt wurde, welche die Kräfte haben, das Beste zu erhaschen, sondern dass die Befriedigung des Hungers und Durstes nach festgestellter Ordnung vor sich ging. Für die zwei regulären Mahlzeiten (Morgens und Abends) nennen die Sûtras diese Bezähmung der rohen leiblichen Gier: das Opfern der Seele. Freilich hat sich hiebei viel brahamanisches Formelwesen eingestellt, aber die Grundgedanken sind gesund. Ich hebe einzelne Hauptpunkte hervor; Baudh. II 7, 12, 1 ff.: ‚Nun wollen wir erörtern die der Lebensluft (prâṇa) von Çâlînas (householders) und Yâyâvaras (vagrants), welche die Seele opfern, dargebrachten Oblationen. Am Ende aller nothwendigen (täglichen Riten) lasst ihn niedersitzen, nach Osten gewendet, auf einem Platze, der gut gereinigt ist ... dann lasst ihn die bereitete (Speise), welche gebracht worden ist, verehren ... (und dann) sich schweigend verhalten ...; lasst ihn schweigend sein Mahl beenden. In seinem Herzen an den Herrn der Geschöpfe denkend, lasst ihn während des Essens nicht sprechen .... Nun citiren sie noch folgenden Vers: „er soll essen, mit dem Gesicht nach Osten gerichtet, schweigend, seine Speise nicht verachtend, keine (Stückchen auf den Grund) streuend, und nur (auf seine Mahlzeit) achtend“ ... Nach (dem Essen) soll er Wasser trinken (den Text hersagend): „Du bist die Hülle von Ambrosia“ [1]), und die Herzgegend berührend: „Du bist das Band, welches die Lebenslüfte verbindet, Du bist Rudra und Tod [d. h. wohl: Du kannst mir auch Tod bringen], tritt in mich ein, mögest Du wachsen durch diese Speise“‘..... ‚Der welcher die Seele opfert, übertrifft den alle anderen Opfer Darbringenden; 7, 13, 1 ff. „so wie Baumwolle und Binsen ins Feuer geworfen aufflammen, so wird alle Schuld von dem, welcher die Seele opfert, verzehrt“. Wer bloss isst (um seinen

1) Der Begriff eines „Trankes der Unsterblichkeit“ (skt. amṛtam) ist ein uraltarischer; Curtius No. 468.

Hunger zu befriedigen), zeitigt seine Schuld. Umsonst nimmt (der Thor) Speise. Lasst ihn täglich, Morgens wie Abends [2]), in dieser Weise opfern'. — Unter dem Selbstessen ist meist das Essen des Haushalters und seines Weibes, das ihm auf dem Hausheerde die Speise bereitet hat, zusammengefasst [3]). Aber im Genaueren werden Beide doch noch wieder getrennt. Es wird nämlich nicht gestattet, dass Mann und Frau gemeinschaftlich essen; Vi. 68, 46 ,er muss nicht zusammen mit seinem Weibe essen'. — Vor dem „Selbstessen" nun aber muss die Speisung der Hausgenossen erfolgen, und dieser wieder muss vorausgehen diejenige Speisung, die den Charakter des Opfers hat. Das aber ist, wie wir nunmehr wissen, in erster Linie die Speisung der Götter, in zweiter die der Manen, und [da nach Einführung der Vedarecitation die Rishiverehrung nicht mehr als Speisung erwähnt zu werden brauchte] in dritter Linie die der (hülfsbedürftigen) Menschen; Baudh. II 7, 13, 5 ,Nun citiren sie noch (die folgenden Verse): „Lasst ihn erst speisen seine Gäste, dann die schwangeren Frauen, dann die Kinder und die Alten, danach die Trübseligen und besonders die Kranken. Aber wer erst die Speise verzehrt, ohne jenen Personen nach der Regel gegeben zu haben, weiss nicht, dass er verzehrt wird. Er isst nicht, er wird gegessen". „Lasst ihn schweigend essen, was übrig bleibt, (nachdem) er ihre Portion gegeben hat den Manen, Göttern, Dienern, Eltern, Gurus". Das ist erklärt als die Regel des heiligen Gesetzes'; Vi. 67, 41. 42. ,Nachdem die Brahmanen (die Kshatriyas, die als Gäste gekommen sind), die Freunde und Verwandten (die Eltern und Anderen), die er zu ernähren verpflichtet ist, (und die Diener) ihre Mahlzeit gemacht haben, lasst Mann und Weib selbst den Rest essen. Nachdem er Ehre erwiesen hat den Göttern, den

2) Vi. 68, 48 ,lasst ihn nicht ein drittes Mahl nehmen (ausser den zwei regelmässigen Mahlzeiten Morgens und Abends)'.

3) Vi. 67, 41—43 ,lasst Mann und Weib selbst den Rest essen . . . lasst einen Haushalter sich erfreuen an dem, was übrig ist. Wer Speise nur für sich selbst kocht, isst nichts als Sünde; denn das allein gilt als für den Tugendhaften geeignete Speise, was übrig ist, nachdem die Oblationen dargebracht sind'. — Vgl auch Knauer zu Gobh. S. 142.

Manen, den Menschen[4]), denen, die er zu ernähren verpflichtet ist, den Haushaltsgottheiten [die Balioblationen, s. u.], sowie den Hunden, Krähen u. s. w., lasst einen Haushalter sich erfreuen an dem, was übrig geblieben ist'; vgl. Vas. 11, 3—11; Y. 1, 105.

2) Die Speisegabe an die Menschen ist ein Opfer. Sie hat sündenreinigende Kraft, und steht in gewisser Hinsicht noch über der Kraft der Brandoblationen an Götter und Manen; Baudh. II 3, 6, 42 ,Sünde wird hinweggeräumt durch Brandoblationen, Brandoblationen werden übertroffen durch Speisegaben, Speisegaben durch freundliche Reden. Das (ist) uns in den geoffenbarten Texten offenbart'. Speise ist den Menschen täglich zu geben, Y. 1, 104; wer unessbare Speise vorsetzt, ist strafbar, Y. 2, 296. ,Ist bei Ankunft des Gastes das Mittagessen gerade fertig, so soll er selbst die Speise austheilen und prüfend zu sich sagen: „ist diese Portion oder die andere"? Dann soll er sagen: „nehmt diese grössere Portion für den Gast". Ein Gast, der zu dem Wirth in Feindschaft steht, soll dessen Speise nicht essen, noch die eines Wirths, der ihn hasst oder eines Verbrechens beschuldigt, oder der eines Verbrechens verdächtig ist. Denn es steht

4) Offenbar warden hier unterschieden die Opfer (Ehrerweisnng) an Götter, Manan, Menschen, von der Speisnng vornehmer Gäste, die noch vor Denjenigen, dia das Hans zu ernähren verpflichtet ist, bewirthet werden, und die, gleichsam als die nächsten Verwandten, anch Baudhāyana voraussteltt. — Uebrigens hat es anch nicht an Versuchen gefehlt, durch Gesetzinterpretation die Speisnng der Gaste hinter dia eigene Speisnng zurückzustelleu; Pār. II 9, 11 ff. ,Das Opfer an die Menschen. Nachdem er eine Portion herausgenommen, gebe er sie dem Brāhmaṇa [dem vornehmen Gast], nachdem er ihm Waschwasser gereicht, mit den Worten „wohlan dir". An Bettelnde und Gäste sollen sia nach Würden geben. Die jungen und die alten Hausgenossen sollen nach Würden essen. Zuletzt der Hausherr nnd die Frau. Oder der Hausherr znarst, weil das Brāhmaṇa sagt: „Von diesem seinem Eigenen (sva) esse der Hausherr, was ihm helieht vor den Gästen" ... Es kommt anch die Ansicht vor, dass der Hansherr seine Frau der zu versorgenden Schwester voraussteilen solle; Aitareya Brāhmaṇa 3, 3, 37 (?) [von Bachofen Ant. Br. I 152 angeführt]: ,denn eine Schwester, die aus demselben Mutterlaibe hervorgegangen ist, wird zwar mit Nahrung und anderam Unterhalt ausgestattat, jedoch erst nachdam der Gemahlin, welche einem anderen Leibe entstammt, Genüge geleistet worden ist' [die Voraussteliung der zu alimentirenden anderen Hausgenossen, insbesondere der Schwester, für einen Ueberrest des alten Mutterrechts mit Bachofen zu erklären, ist ganz willkürlich].

im Veda, dass der die Speise eines Solchen Essende dessen Schuld isst', Ap. II 3, 6, 17—20. Es wird eine Speisegöttin angenommen, welche über der Erfüllung dieser Pflichten wacht; Baudh. II 3, 5, 18 ,Nun citiren sie noch zwei Verse, welche von (der Göttin der) Speise proclamirt sind: „Denjenigen, welcher ohne mich den Göttern, Manen, seinen Dienern, Gästen und Freunden gegeben zu haben, das Zubereitete verzehrt und (so) in übermässiger Thorheit Gift schluckt, verzehre ich und ich bin sein Tod. Aber für den, welcher ein Agnihotra darbringend, das Vaisvadeva vollziehend und die Gäste ehrend, speisst, voll von Zufriedenheit, Reinheit und Treue, Dasjenige was übrig bleibt, nachdem er Diejenigen gespeist hat, welche er unterhalten muss, werde ich Ambrosia (Not. 1) und er hat (wirklichen) Genuss von mir'. Da die Gastaufnahme als ein Opfer[5]) erscheint, so hat die indische Speculation es sich natürlich nicht nehmen lassen, den Gedanken noch genauer zu verfolgen; Ap. II 3, 7, 1 ff. ,Die Gastaufnahme ist ein immer dauerndes (Çrauta-)Opfer, das der Haushalter dem Prajāpati darbringt. Das Feuer im Magen des Gastes stellt das Ahavanīya-Feuer, das heilige Feuer im Hause des Wirths stellt das Gārhapatya, das Feuer, mit welchem die Speise des Gastes gekocht ist, stellt das Feuer dar, welches zum Kochen der Opfergaben (des Dakshiṇāgni) gebraucht wird'. Man muss aber überhaupt dem Gaste nicht bloss Speise (und unter Umständen auch Obdach und weitere Pflege) gewähren, man muss ihm aus bestimmten Gründen auch Geschenke geben; Baudh. II 3, 5, 19 ,Geldgeschenke müssen gegeben werden, je nach Vermögen, an gute Brahmanen, Çrotryas und Vedapāragas, wenn sie betteln . . . um der Gurus willen, um die Kosten ihrer Heirathen oder von Medicin zu bestreiten, oder wenn sie in Noth für ihren Lebensunterhalt sind, oder ein Opfer zu vollziehen beabsichtigen, oder im Studium oder einer Reise begriffen sind, oder ein Visvajit-Opfer vollzogen haben'. Man kann zusammenfassend sagen, dass die Grundgedanken der Inder durchaus dieselben sind, wie sie uns (vgl. GIRG. S. 211 ff.) bei Homer aus dem unter dem Schutze des *Ζεὺς ξένιος* stehenden *θέμις*-Rechte der Gastbe-

5) Der Gedanke, dass die Aufnahme des Schutzflehenden ein Opfer sei, lebt auch noch ganz bei den Griechen; s. u. § 60 Not. 4.

handlung entgegentreten. Man soll im Gast den Menschen ehren. Man soll ihm, der nicht im Schutze der eigenen Heimstätte steht, dieselbe möglichst ersetzen. So ist im Gastrechte von uralten Zeiten her die Idee gepflegt worden, dass man im Menschen, wie auch dessen Herkunft und Schicksale seien, immer seines Gleichen anzuerkennen (Idee der Aequität), und dass man ihm auch menschliche Freundlichkeit, Herzlichkeit, Hülfebereitschaft entgegenzutragen habe (Idee der Humanität).

Es handelt sich aber hier nicht bloss um einige allgemeine wohlwollende Redensarten. Das alte Themisrecht hat seinen sehr ernsten furchtbaren Hintergrund, und dieser tritt gerade im Gastrechte deutlich hervor. Man kann nach dem Bisherigen das, was man nach altarischer Anschauung als die Elemente der Rechtsordnung zu ehren hat, in die drei kurzen Worte: Götter, Eltern (Manen), Menschen fassen[6]). Es erhebt sich aber die Frage, mit welchen Zwangsmitteln die auf Ehrung dieser drei grossen sittlichen Mächte beruhende Rechts-

6) Gautama sagt 11, 13. 14. 27 ‚der König soll mit Hülfe seines Hauspriesters seine religiösen Pflichten erfüllen, denn es steht geschrieben (im Veda): „Kshatriyas, die von Brahmanen unterstützt werden, gedeihen und fallen nicht in Missgeschick“. Es ist im Veda erklärt: „Brahmanen vereint mit Kshatriyas halten Götter, Manen und Menschen aufrecht“. Gobh. I 7, 5 ‚die dreimal gereinigten Körner wasche er ab dreimal für die Götter, zweimal für die Menschen, und einmal für die Manen‘. — Wer als Eremit sich von der Haushalterordnung getrennt hat, indem er kein Feuer hält und kein Haus hat, steht aber doch noch innerhalb der bestehenden Rechtsordnung, indem er ‚an Götter, Manen und Menschen das ihnen Zukommende giebt‘, Vas. 9, 11. 12. — — Es ist von Interesse, Dem gleich den Aeschyleischen Chor (Eum 531—549) gegenüberzustellen (in abkürzenden Worten): „Ich sage euch einen angemessenen Spruch: a) [Ehre die Götter.] Gottlosigkeit (δυσσέβεια) ist die Mutter der Hybris. Gesundheit der Seele dagegen erzeugt Segen. Ehre den Altar des Rechts (βωμὸν δίκας), verletze ihn nicht aus Gewinnsucht, sonst folgt Strafe nach; b) ehre die würdigen Eltern (πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων); c) halte das Gastrecht heilig (καὶ ξενοτίμους δόμων ἐπιστροφὰς αἰδόμενός τις ἔστω). — Von diesen drei Geboten bezeichnet Aeschyl. Hiket. 704 die Ehrfurcht gegen die Götter und gegen die Eltern [letztere hier als drittes Gebot bezeichnet; vgl. GIRG. S. 12 Not. c] als die ältesten Satzungen der Dike: ϑεοὺς δ', οἳ γᾶν ἔχουσιν, ἀεὶ τίοιεν ἐγχωρίους πατρῴαις δαφνηφόροις βουϑύτοισι τιμαῖς. τὸ γὰρ τεκόντων σέβας τρίτον τόδ' ἐν ϑεσμίοις Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου.

ordnung aufrecht erhalten werde. Was geschieht, wenn man die schuldige Verehrung gegen Götter, Eltern, Menschen bricht? Man wird wohl nicht umhin können, auch schon dem hohen Alterthum ein Streben nach systematischer Zusammenfassung dieser Frage zuzuweisen. Die Zwangskraft, wie sie der in Civitates oder Poleis zusammengeschlossene, volklich oder staatlich sich manifestirende, Gesammtwille ausübt, ist ja anfänglich noch gar nicht vorhanden. Jeder schützt sich selbst im Kreise der Seinigen, wenn er sich „im Rechte“, also unter dem Schutze der Götter fühlt; mithin der Haushalter im Kreise seines Hauswesens; der König im Kreise seiner Kriegsbefehlshaberschaft und Geschlechterbeschützung (die animadversio); im Uebrigen aber Jeder dem Gleichstehenden gegenüber durch Individualtimorie. Aber der Selbstschutz und die Selbstrache reichen doch nicht immer aus. Der Gekränkte kann zu schwach oder nicht in der Lage sein, gleich oder überhaupt gegen die Kränkung aufzutreten. Das Gefühl, dass, selbst wenn dem so ist, es eine sittliche Weltordnung gebe, welche auch dem Schwachen gegenüber den Frevler dereinst treffen wird, fehlt schon dem hohen Alterthum nicht. Das besonders wichtige Mittel, worin sich der demnächstige Eintritt der unabwendbaren Vergeltung von vorn herein feststellen lässt, ist der Fluch, die ἀρά. Bei den Griechen hat sich dies zur Erinnyslehre gestaltet, in der ein Ringen nach Einheitlichkeit der Begriffe, je nach den drei verehrungswürdigen Wesen: Göttern, Eltern, Menschen, nicht zu verkennen ist. Und wieder finden wir hier, wenn auch nur bruchstückweise, Zusammenhänge mit den Indern. Auf die griechische Erinnyslehre habe ich bereits in der GIRG. S. 313 ff. hingewiesen. Erinnyen haben die Götter, die Eltern und die Bettler, und im Fluche ist dem Schwachen, abgesehen von weiterer Hülfe, ein furchtbares Strafmittel in die Hand gegeben. Wenn man Jemandem einen Eid leistet, so bindet man sich selbst dem Eidesabnehmer gegenüber, indem man unter Herbeirufung der Götter sich selbst für den Fall des Eidbruches verflucht. Der Eidabnehmer ist hier der „Schwache“, der, weil ihm anderweite Hülfe vielleicht nicht ausreicht, sich die Zwangskraft des Fluches dadurch verschafft, dass er den Anderen zum Schwur veranlasst. Die Götter haben dann die Erinnyen (oder es werden eigene Erinnyen-Göttinnen angenommen), durch die

nothwendig das zur Ausführung gelangen muss, was der Schwörende auf sein Haupt herabgerufen hatte. Gleichartige Bindekraft räumen auch die Römer dem Eide ein. Ferner haben Fluch-Erinnyen die geschlagenen oder getödteten Eltern, und gleichartig findet sich bei den Römern das Verfallensein an die divi des geschlagenen Parens[7]). Endlich hat bei den Griechen Fluch-Erinnyen der misshandelte Bettler. — Als das Diesem Parallele weiss ich bei den Indern Folgendes anzugeben. Die Fluchkraft des beim Gemeindebaum geschworenen Eides ist oben § 5 Not. 5 besprochen worden. Die Fluchkraft des Parens[8]) erklärt gerade die schwere Behandlung des Gurubettschänders und Gurutödters (§ 29 Nr. d). Und endlich haben wir, wie ich bereits in der GIRG. S. 103 Not. b hervorhob, bei den Indern vielleicht eine jener griechischen durchaus gleichartige Fluchkraft des Bettlers anzunehmen. Daran knüpfen sich noch weiter folgende Punkte. So wie die Griechen den eigentlichen *ξένος*, den *πτωχός* und den *ἱκέτης* unter dem Gesammtbegriff des hülfsbedürftigen Nebenmenschen zusammenfassen, so machen auch die Inder dieselben Unterschiede. Sie trennen genau den vornehmen und gleichstehenden Gast vom bettelnden Diener und Çûdra (Not. 4)[9]); sie trennen aber auch wieder

7) Die Auffassung, dass nicht beide Eltern, sondern (als Ueberrest des „Mutterrechtes“) nur die Mutter Erinnyen gehabt habe, wie dies Bachofen behauptet hat, ist dem gräcoitalischen Alterthum vollständig fremd.

8) Diese Fluchkraft, die sich zunächst in dem Rechte der Verstossung des Kindes äussert (§ 29 Nr c), steht sowohl dem schlecht behandelten Vater wie der Mutter zu. Der Mutterfluch spielt in dem Astika-Mythus die Hauptrolle, und zwar ein Fluch, der gegen die allerdings ungehorsamen Kinder höchst leichtsinnig ausgestossen wird. Aber, einmal ausgesprochen, lastet er nun doch verderbenbringend auf dem Geschlecht. S. die Stelle bei Bachofen Ant. Br. I S. 45 (vgl. noch S. 52): ‚alle Flüche lassen sich tilgen; doch wo fände sich Sühne für einer Mutter Fluch?‘ — Dass hieraus aber kein Schluss zu Gunsten des „Mutterrechts“ zu ziehen sei, wird im Anhang gezeigt werden.

9) G. 5, 37 ff ‚Einem Gast muss Ehre erwiesen werden, und der Wirth darf nicht besser speisen wie sein Gast. Ein Lager, ein Sitz und ein Nachtlager von gleicher Art, wie der Wirth sie gebraucht, muss einem Gast von gleicher oder besserer Stellung gegeben werden; sie müssen beim Weggeben begleitet und während ihres Aufenthalts respectvoll behandelt werden. Einem Gast von niedrigerer Stellung soll der Wirth ähnliche, aber weniger Aufmerk-

von diesen Gästen und von den hülfsbedürftigen Bettlern [die genau zu scheiden sind von den zum Bettelgang privilegirten Schülern und Mönchen] den eigentlichen Bittflehenden. Zu Letzterem ist, ebenso wie zum griechischen ἱκέτης, ein besonderes Treueverhältniss begründet. Die Tödtung Eines, der sich unter den Schutz begeben hat, wird der Brahmanentödtung gleichgestellt, Vi. 36, 1. Unzucht mit einer in Schutz gekommenen Frau gilt der Gurubettsschändung gleich, Vi. 36, 7. Man soll nicht leben mit Solchen, die einen Schutzflehenden erschlagen haben, Vi. 54, 32; Y. 3, 299. auch wenn sie Busse gethan haben. Auch wer einen Schutzflehenden verlassen hat, muss Busse thun, Y. 3, 289. — Ebenso wie nun wohl die Inder den Fluch des gemisshandelten Bettlers kennen, so findet sich auch eine Stelle, die doch kaum anders als auf die Fluchkraft des zurückgewiesenen Gastes bezogen werden kann. ‚Ein Gast, heisst es bei Apastamba I 3, 6, 3, kommt zum Hause ähnlich einem brennenden Feuer' [es besteht: ‚the absolute necessity of feeding a guest. For, if offended, he might burn the house with the flames of his anger'][10]).

Was ich hier über den Eidesfluch, den Elternfluch, den Gast-, Hiketes- und Bettlerfluch zusammengestellt habe, ist, ich erkenne es an, noch durchaus nicht zufriedenstellend. Die Lehre vom altarischen Fluch wird einer eigenen eingehenden Untersuchung bedürfen.

36. (Fortsetzung. — Das vierte Gebot: Du sollst die [hülfsbedürftigen] Menschen ehren.) — 3) Ich habe jetzt das über das „Menschenopfer" zu Sagende erledigt, und fasse das

samkeit erweisen. Derjenige heisst ein (eigentlicher) Gast, der zu einem anderen Dorfe gehörig [vgl. ob. § 7 Not. 3], in der Absicht, bloss für eine Nacht zu bleiben, ankommt, wenn die Sonnenstrahlen über die Bäume gehen. . . Ein Mann von niederer Kaste ist von einem Brahmanen nicht als Gast zu betrachten, ausser wenn er bei Gelegenheit eines Opfers kommt. Aber ein Kshatriya muss doch nach den Brahmanengästen gespeist werden. Männer anderer Kasten soll er aus Barmherzigkeit mit seinen Dienern speisen'.

10) Vgl. Aeschyl. Eum. 232: τὸν ἱκέτην . . . δεινὴ γὰρ ἐν βροτοῖσι κἀν θεοῖς πέλει τοῦ προστροπαίου μῆνις, ἢν προδῷ σφ' ἑκών.

darauf gerichtete Gebot mit den drei voranstehenden nochmals rückblickend zusammen.

Die gesammte eigentliche Rechtsordnung für die von vorn herein als (durch Brahman) gegeben betrachteten vier Kasten denkt sich der Altinder als in der Haushalterordnung enthalten. Neben ihr steht die Schülerordnung, die aber doch nur die Bedeutung der Vorstufe hat, durch die man zur eigentlichen Bestimmung des Mannes, der Haushalterstellung, gelangt. Wiederum daneben haben sich dann noch im Verlauf der indischen Geschichte die sich ausserhalb der eigentlichen Rechtsordnung stellenden Weltfluchtorden entwickelt. Und zwar geschieht dies in den zwei Stufen einer beschränkten (Eremiten) und einer totalen (Asceten) Entsagung von aller rechtlichen Gemeinschaft. Aber diese Schülerordnung und diese Weltfluchtorden enthalten nach indischer Auffassung schon desshalb nicht das volle Gebiet des Dharmarechtes, weil sie sich nicht fortpflanzen. Das Dharmarecht ist der Complex der Vorschriften, wonach man nicht bloss hier, sondern auch fürs Jenseit Verdienst erwirbt. Die Sûtras stammen aus einer Zeit, wo die Brahmanenspeculation noch nicht so das Allgebietende geworden war, dass man das „Hier" mit seiner ganzen Rechtsordnung als werthlos und zum Wegwerfen bestimmt hätte erklären können. Mit mehr oder weniger Vorsicht geben sie zu, dass fürs spätere Lebensalter und unter besonderen Voraussetzungen die Weltfluchtorden verdienstlich seien. Aber dabei halten sie den Satz fest, dass die eigentliche Rechtsordnung die Rechtsstellung des Haushalters sei, verknüpft mit der zu ihr führenden Schülerordnung. Baudhâyana spricht dies ganz besonders deutlich gegenüber anderen Lehrern aus, II 6, 11, 9—12. 27 ‚Einige (Lehrer) erklären, dass es einen Text giebt, welcher eine vierfache Abtheilung der heiligen Pflichten lehrt. (Aber) da (ein anderer Sinn) nicht erkennbar ist, so bezieht sich (der Text) „vier Wege" auf Opferriten. . . Der folgende (Vers) erklärt, dass „vier Wege, leitend zu der Welt der Götter, gehen getrennt von der Erde zum Himmel". Alle ihr Götter, stellt uns unter Die, welche uns nie sich minderndes Glück gewinnen. Der Schüler, der Haushalter, der Eremit in den Wäldern, und der Ascet (sind die vier Ordnungen). . . Aber der verehrte Lehrer (erklärt) dass es nur eine einzige Ord-

nung giebt, weil die anderen keine Nachkommenschaft erzeugen'[1]).

Wir haben die Aufgabe, uns, mit völliger Hintanhaltung unserer jetzigen Rechtsbegriffe, möglichst sorgfältig in Das zurückzuversetzen, was jene damalige Zeit als Recht ansah. Dies aber wird möglich sein, auch wenn wir es in unserer Sprechweise ausdrücken. Man wird so sagen können. In der Sûtraperiode ist im Dharmabegriff Rechtsordnung (in unserem heutigen Sinn) und Religion noch ein einziges ungetrenntes Ganzes. Recht ist geoffenbarte, von den Brahmanen durch ein gewaltiges Material von Riten vermittelte, Satzung. Ihren Bestand hat sie im Glauben der arischen gentes, ihre Zwangskraft im Schutz und den Strafen der Götter und Manen. Rechtsordnung ist also in erster Linie heiliger Pflichtencomplex, der auf der Verehrung der grossen sittlichen Mächte beruht, welche die Weltordnung leiten. Diese zu verehrenden Mächte sind genau gefasst: die Götter, die Manen, die Bhûtas [die Wesen (dasselbe Wort wie *φυτόν*), denen die Balidarbringungen zustehen, von denen weiter unten die Rede sein wird], die Menschen, die Ṛishis. Diese sittlichen Mächte der Rechtsordnung, Baudh. II 6, 11, 15, erkennt auch noch der Eremit an, der sich im Uebrigen schon vom ganzen Getreibe der Welt zurückgezogen hat. Aber über die Grenzen der Rechtsordnung wirklich hinaus ist bereits der Ascet getreten, der gar nichts mehr als bindend anerkennt und Allem entsagt. Es müssen, neben dem eigenthümlichen Speculationsgeist der Inder, gewaltige Schäden des socialen Lebens vorausgesetzt werden, damit solche Entwicklung überhaupt begreiflich werde. An die Weltfluchtorden der Sûtras knüpft dann später der Buddhismus an, der zunächst eine so grossartige Uebermacht gewann. Wäre

---

1) Diese Ansicht stützt sich auf die Interpretation des Veda, wie G. 3, 36 ausdrücklich hervorhebt, ‚aber der verehrte Lehrer (schreibt) nur Eine Ordnung (vor), weil die Haushalterordnung ausdrücklich (in den Veden) vorgeschrieben ist' [Haradatta: ‚the duties of a householder, the Agnihotra and the like, are frequently prescribed and praised in all Vedas, Dharmaçâstras and Itihâsas. As therefore the order of householders is explicitly prescribed, this alone is the order (obligatory on all m[illegible] But the other orders are prescribed only for those unfit for (duties of a) householder. That is the opinion of the teachers'].

er wirklich zur dauernden Herrschaft gelangt, so hätte das die Zersetzung der gesammten bisherigen indischen Rechtsordnung bedeutet. Aber der Buddhismus ging wieder zurück, auf engere klösterliche Kreise sich beschränkend. Der Grund davon ist der, dass das Brahmanenthum nicht bloss Religion, Glaube und Speculation war, sondern, unlöslich mit diesen verwachsen, auch Rechtsordnung, Dharmarecht. Diese Rechtsordnung aber konnten, trotz aller entgegenwirkenden Speculation, die Inder nicht entbehren. Sie war ihnen überhaupt, wie mangelhaft sie auch war, zu fest auf den Leib gewachsen. So stellte sich das Brahmanenthum im Wesentlichen wieder her, und die alte, auf die Götter, Manen, Bhûtas, Menschen und Ṛishis gebaute Rechtsordnung ist im Wesentlichen bei den Indern bestehen geblieben. Darin aber liegt, dass die Haushalterordnung mit der accessorisch herzutretenden Schülerordnung, wie früher, so auch später, die eigentliche Rechtsordnung ausmacht. Sie ist nicht bloss Privatrechtsordnung, denn sie ist ihrem eigentlichen Grundgedanken nach „Regierungsrecht“, und die ganze Ordnung des Gemeinwesens knüpft an sie an. Dieses Regierungsrecht des Hauswesens bildet ein aus weltlichen und geistlichen Elementen zusammengewachsenes Ganzes, d. h. eben: es ist Dharmarecht.

Wir haben nun aber gefunden, dass dieses Regierungsrecht des Hauswesens als Hestia-Institution auch die Grundlage der gräcoitalischen Rechtsordnung bildet. Den Indern noch näher stehend ist sie θέμις-Recht; schon ferner stehend ist sie fas-Recht. Damit aber ist gesagt, dass auch die Grundlagen beider, des griechischen Rechts wie des römischen, zunächst ein aus weltlichen und geistlichen Elementen zusammengewachsenes Ganzes gewesen sind. Wir dürfen an dasselbe nicht mit der Voraussetzung treten, als wenn unsere jetzigen Gegensätze von öffentlichem und Privat-Recht von Anfang an bei den Menschen, oder wenigstens bei den Ariern, schon als klare Begriffe festgestanden hätten. Um nun zu vergegenwärtigen, wie bei den südeuropäischen Ariern, die sich uns in entwickelten Poleis oder Civitates darstellen, gegenüber dem in ihren neuen Wohnsitzen zu immer grösserer Bedeutung gelangten ius civile, sich der mitgebrachte alte Stamm der arischen Rechtsordnung ausnahm, will ich meine lange Erörterung dieses ersten Abschnitts

mit folgender zusammenfassender Darlegung schliessen. Ich wähle dazu nicht das römische fas, das in gar zu trümmerhaften Resten auf uns gelaugt ist, sondern die griechische θέμις. Als meinen Gewährsmann aber nehme ich keinen Geringeren, als Platon in seinem Werke von den Gesetzen. In den Civitates und Poleis hatte sich das entwickelt, wovon die Altinder gar keinen Begriff haben, ein staatlicher Gesammtwille, der sich im Gewohnheitsrecht oder Gesetz manifestirt und dem alle Staatsangehörigen unterworfen sind. In Betreff dieses Gesammtwillens war es nach der Art, wie sich die griechischen Poleis entwickelt hatten, den Griechen durchaus gegenwärtig, dass die dadurch festgestellten Normen nur griechisches Particularrecht bildeten, dass aber der gesammte Umfang des griechischen Rechtes damit nicht erschöpft sei. Es wird Derjenige in Betreff der Gesetzgebung einer griechischen Polis (z. B. auch der neuentdeckten von Gortyn) immer Missverständliches einmischen, der mit dem Gedanken an sie herantritt, dass damit die Gesammtheit des Rechtes habe beschlossen sein sollen. Das, was alle griechischen gentes in den Grundlagen schon aus der alten Heimath mitgebracht hatten, ihr von den Göttern stammendes und geschütztes θέμις-Recht, ihr Heiligstes und Höchstes, wie hätte der Gesammtwille einer einzelnen griechischen Polis es sich anmassen können, deren einzelne Sätze in die Paragraphen der städtischen Gesetzgebung zu fassen! Wohl konnte man eine Menge von Gesetzparagraphen über Gewährung von Gerichten, über Vererbung und Schützung des Gutes der Familien, und über eine bunte Fülle der verschiedensten mit Strafe zu bedrohenden, dem Gemeinwohl gefährlichen Handlungen aneinanderreihen. Aber man wollte ja in solcher Gesetzgebung nur Recht für eine einzelne griechische Landschaft schaffen. Ueber allen griechischen Poleis dagegen schwehte das allgemeine höhere Themisrecht. Freilich liessen sich die Pflichten desselben, im Gegensatz zu dem grossen Detail der Particulargesetzgebung, schliesslich in verhältnissmässig wenige Sätze fassen. Aber darum war es doch in dem sittlichen Gesammtbewusstsein der griechischen Nation das in Betreff der Rechtsordnung durchaus Obenanstehende. Und was war sein Inhalt? Hören wir Platon. Dieser will, in der bei den Griechen damals beliebten Weise, die „besten Ge-

setze“ für eine neu anzulegende Polis, in der man also noch völlig freie Hand habe, zusammenstellen. Aber ehe er an das Werk selbst (d. h. seine Particulargesetzgebung) gehe, müsse er, sagt Platon, eine gewisse längere Vorrede machen über Dinge, die sich nicht für das Fassen in einzelne Gesetz-Artikel eigneten. Was nun in dieser Vorrede zusammengestellt wird, ist offenbar nicht ein von Platon individuell Ausgesonnenes, sondern eine kurze Zusammenfassung des im Bewusstsein aller Griechen Feststehenden.

Betrachten wir, was Platon in dieser Richtung vorträgt. Ich halte es für wichtig genug, um die Mittheilung der ganzen langen Stelle IV, 7. 8 (716 ff.) hier zu rechtfertigen. Ich werde daran noch einige andere, demselben Gedankengange angehörige Stellen anschliessen. Es sei mir gestattet, die Platonischen Worte gleich in die Abtheilungen, welche uns im Vorstehenden beschäftigt haben, zerlegt und mit allerlei eingestreuten kurzen Hinweisungen auf das von mir früher Gesagte vorzuführen.

37. (Fortsetzung. — 4) Platons Darstellung des allgemeinen Themisrechtes der griechischen gentes.) „Der Gott, der (wie auch der alte Spruch sagt) Anfang, Ende und Mitte aller bestehenden Dinge in sich begreift, vollführt seiner Natur nach seine Bahn in grader Linie[1]). Ihm folgt immer die Dike, die Straferin der das göttliche Gesetz Uebertretenden. Dieser folgt der nach Glückseligkeit Strebende bescheiden und sittsam. Wenn aber Einer, in Uebermuth sich empörend, gestützt auf Reichthum, Ehre, Wohlgestalt des Leibes, in Jugend und Thorheit seine Seele zur Hybris entzündet[2]), als brauche er keinen Beherrscher und Leiter, sondern sei selbst geeignet,

1) ‚εὐθείᾳ‘. Es ist das Charakteristische der alten griechischen Rechtsanschauung, dass der Inhalt der θέμις das Grade (im Gegensatz des Krummen: σκολιόν) sei; vgl. GIRG. S. 728. 132. 133. 165. 168 Not. g 332. — Auch Athene, beim Urtheil über Orest, wird aufgefordert: κρίνε δ' εὐθεῖαν δίκην: Aeschyl. Eum. 433. — Vgl. § 70 Not. 2; § 60 nach Not. 4.

2) Der schroffe Widerspruch gegen die göttliche Themis ist die menschliche Hybris. Sie hat zur Folge, dass die Götter ihren Schutz entziehen, während der den Göttern Gehorsame in seinem Rechte durch die Götter geschützt wird; GIRG. S. 326; s. ob. § 28 Not. 7 u. unt. § 45.

Andere zu führen, so wird er vom Gott verlassen, und tanzt dahin mit Anderen, die er mit sich zieht, als ein Gottentfremdeter Alles verwirrend. Vielen erscheint er dann erst recht Einer zu sein. Aber nach nicht langer Zeit verfällt er der Dike zur nicht zu tadelnden Timorie [3]), und macht sich, sein Haus und seine Polis gänzlich wüst. Ist nun dies so vorgesehen, was soll da der Verständige thun und denken? Jedermann muss darauf sinnen, wie er Einer der dem Gotte Nachfolgenden werden könne. Was aber ist die dem Gott wohlgefällige und nachfolgende Handlungsweise? Die Eine dem alten Spruch gemässe, dass dem Gleichartigen und Maassvollen das Gleichartige zugethan ist, dass aber das Maasslose weder in sich noch mit dem Maassvollen sich eint. Der Gott aber wird uns vorzugsweise das Maass aller Dinge sein, viel mehr als, wie sie sagen, irgend ein Mensch. Derjenige also, der dem Gott wohlgefällig sein will, muss mit allen Kräften suchen, wie Er zu werden, und nach jenem Spruche ist der unter uns Vernünftige dem Gott lieb, weil er ihm gleichartig ist, der Unvernünftige aber ist ihm ungleichartig und widersprechend und feindlich. Und so ist's auch mit allen anderen Eigenschaften des Menschen".

a) Das Gebot: Du sollst die Götter ehren.

„Wir mögen aber im Sinn haben, dass hieran sich ein anderer Spruch [4]) schliesst, und zwar der schönste und wahrste, glaube ich, von allen Sprüchen, nämlich dass dem Guten das Opfern und durch Gebete und Weihgeschenke und überhaupt die gesammte Götterverehrung mit den Göttern Umgehen das Schönste und Beste und zum glücklichen Leben Förderlichste und also auch vorzugsweise sich Geziemende ist, dem Schlechten aber von allem Diesem das Gegentheil. Denn unrein in seiner Seele ist der Schlechte, rein aber der Gute. Vom Un-

3) Die Götterstrafe ist an sich Timorie, GIRG. S. 295 ff., deren Begriff von dem der ποινή sorgfältig zu sondern ist. Die Göttertimorie trifft nicht bloss den Thäter, sondern auch dessen Geschlecht und Polis, wofern diese sich nicht von ihm lossagen können.

4) Platon weist hier ausdrücklich auf altformulirte Sprüche oder Gebote hin.

reinen aber Geschenke anzunehmen, ist weder für einen guten Menschen noch für einen Gott passend[5]). Vergeblich also ist die viele Mühe der Anhosioi um die Götter; den Hosioi aber ist sie das Schicklichste, was sie thun können[6]). Dies also ist für uns das Ziel, das wir zu treffen haben. Welche Geschosse aber und welche Entsendungsweise dieser Geschosse auf das Ziel werden wir für die richtigsten zu erklären haben? Zuerst, sagen wir, haben wir die Ehren zu erweisen den Olympischen und den die Polis besitzenden Göttern, und nach ihnen den chthonischen Göttern. Man wird wohl am richtigsten den Zweck der Eusebie erlangen, wenn man den Letzteren das Grade und Geringere und Linke zutheilt (ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων), jenen höheren Göttern aber das Ungrade und das dem Vorherbemerkten Entgegengesetzte (τοῖς δὲ τούτων ἄνωθεν τὰ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσι νῦν δή)“ [7]).

b) Das Gebot: Du sollst die Heroen ehren.

„Nach den Göttern wird aber der Verständige auch den Dämonen und nach diesen den Heroen Ehrerweisung darbringen (ὀργιάζειν)[8]), und darauf mögen folgen die nach dem

5) Hier ist ganz der oben erwähnte Satz ausgesprochen: du sollst den Göttern in Reinheit nahen; § 28 Not. 6.

6) Den Begriff des Hosion habe ich GIRG. S. 237 ff. festzustellen versucht.

7) Platon erwähnt hier einen Gegensatz im Opferwesen, der sicher auf altarischen Grundideen ruht. Ich gab (§ 34) bereits an, dass bei den Indern der Götterdienst mit der Opferschnur bei Freisein des rechten Armes, der Todtendienst bei Freisein des linken Armes besorgt wird; ferner dass in der Impuritätszeit die Reinigung an den ungraden Tagen des Decenniums erfolgen muss (§ 31 Not. 2). — Die indischen Quellen enthalten noch manches andere hiermit verwandte Material (so z. B. Gobh. I 7, 11; III 2, 35. 9, 3; II 10, 27; IV 5, 21). Diese Fragen bedürfen in ihren Zusammenhängen mit dem griechischen und römischen Cultus noch der eingehendsten Untersuchungen, auf die ich hier verzichten muss.

8) Denkbar wäre, dass für die hier den Heroen (Ṛishis) noch vorausgestellten Dämonen sich Zusammenhänge mit den indischen Bhûtas (φυτοῖς), den s. g. „Wesen“ (s. u.) finden liessen. Indess bin ich nicht im Stande, darüber etwas Sicheres zu behaupten.

Gesetz vollzogenen (*κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα*) Privatsacra der väterlichen Götter (*πατρῷοι θεοί*)" [9]).

c) Das Gebot: Du sollst die lebenden Eltern ehren.

„Nach diesen die Verehrung der lebenden Eltern, denen die ersten und grössten Verpflichtungen, die ältesten aller Schulden abzutragen Themis ist. Man soll annehmen, dass Alles, was man besitzt und hat, den Erzeugern und Ernährern zustehe, um ihnen in aller Kraft zu Diensten zu sein, erstlich das Vermögen, zweitens die Leibeskräfte, drittens die Seelenkräfte. Damit soll man abtragen die Darlehen von alter Sorgfalt und übermässigen Geburtsschmerzen, welche auf die Kinder verwendet worden sind, und soll man den Alten das zurückzahlen, dessen sie in ihrem Alter so sehr bedürfen. Während des ganzen Lebens aber muss man gegen seine Eltern besonders ehrfurchtsvolle Rede führen und geführt haben, weil flüchtigen und schnellen Worten schwerste Strafe folgt. Denn Nemesis, der Dike Botin, ist zur Aufseherin über alles Dieses gesetzt. Und den Zürnenden muss man nachgeben und den Zorn stillen, auch wenn sie in Worten und Werken ihn auslassen, indem man zu erwägen hat, dass vorzugsweise ein Vater, der von seinem Sohne Unrecht zu erleiden glaubt, mit Fug ganz besonders in Zorn geräth".

d) Das Gebot: Du sollst die gestorbenen Eltern ehren.

„Wenn aber die Eltern gestorben sind, so ist ein vernünftiges Begräbniss das Schönste, weder mit Ueberbietung noch

9) Der Begriff der Ṛishis ist an sich der aller in göttliche Stellung aufgerückten Familien- und Geschlechts-Stammhäupter (πατρῷοι θεοί). Aber bei den Griechen ist dieser Begriff weiterentwickelt worden zu einem Cultus derjenigen Geschlechtshäupter, die als Besitzer der Polis zu Schutzmächten des Staats (Heroen) geworden sind. — Ihr Cultus ist aber doch, wie der der πατρῷοι θεοί, ein ὀργιάζειν, im Gegensatz zu dem den Olympischen, wie den landschaftlichen, wie den chthonischen Göttern zu leistenden Gottesdienste — vgl. noch Pl. G. V. 1: ὅπερ νῦν δὴ τὰ περὶ θεῶν τε ἤκουε καὶ τῶν φίλων προπατόρων [hiermit sind die Heroen, die θεοὶ πατρῷοι und die Eltern zusammengefasst]: θεοὺς ὄντας δεσπότας, καὶ τοὺς τούτοις ἑπομένους.

mit Zurückbleiben hinter dem gewohnten Maasse, wie die Vorväter ihren Erzeugern es gewährten. Und ebenso muss man auch nach einem Jahr den nunmehr zum Ziel Gelangten[10]) die Schmuck bringende Sorgfalt leisten. Ferner aber muss man nichts verabsäumen, um das Andenken der Verstorbenen dauernd zu erhalten, und so immerfort sie zu ehren, indem man den Verstorbenen nach dem Maasse seiner Glücksgüter den entsprechenden Aufwand gewährt[11]). Wenn wir Dieses thun und demgemäss leben, so werden wir Alle jederzeit von den Göttern und den über uns stehenden Wesen[12]) den entsprechenden Lohn davontragen, indem wir in schönen Hoffnungen den grössten Theil unseres Lebens hinbringen".

e) Versorgung der Angehörigen und Gäste.

„Was man aber an Kinder und Verwandte und Freunde und Mitbürger, und was ferner man als *ξενικά* [die Worte: *πρὸς θεῶν θεραπεύματα καὶ ὁμιλίας ξυμπάντων τούτων* sind zweifelhaft] zu leisten, und wie man so sein eigenes Leben erheiternd dem Gesetze gemäss zu schmücken hat, das Alles bestimmt der Verfolg der Gesetzgebung selbst, theils überredend, theils die der Ueberredung Unzugänglichen mit Zwang und

---

10) Hier tritt deutlich der altarische Gedanke hervor, dass im ersten Jahre der Verstorbene noch der Besänftigung bedarf, indem sein Geist nicht völlig vom Körper gelöst ist, und erst mit dem Jahresablauf der Verstorbene zum Ziel der Ruhe gelangt ist: τῶν ἤδη τέλος ἐχόντων.

11) Platon unterscheidet hier genau dieselben drei Klassen der Obsequiumspflicht gegen den Verstorbenen, wie sie auch bei den Indern [nur hier noch mit ausserordentlich erweiterter ritualer Ausbildung] bestehen: a) Bestattung (mit Inbegriff der Setzung des Grabdenkmals); b) Sorge für das zur Ruhe Kommen des Verstorbenen im ersten Jahr; was bei den Indern noch in der Ernährung desselben bis zum Sapiṇḍikaraṇa besteht, bei den Griechen aber sich in dem Anerkenntniss ausspricht, dass der Todte erst mit dem Jahresablauf das Ziel erreicht; c) Sorge für die Bewahrung des Andenkens des Todten; was bei den Indern durch die mit Aufwand hergestellten jährlichen Çrāddhas geschah, bei den Griechen zu, nach freiem Belieben je nach dem Vermögen der Hinterbliebenen auszuführenden, Gedächtnisshandlungen sich gestaltet hat.

12) d. h. den Manen. Platon spricht ebenso, wie auch bei den Indern die treue Çrāddha-Leistung ein Wunscherfüllungsmittel ist, den Satz aus, dass durch treue Erfüllung der Obsequiumspflichten man von den höheren Mächten den Lohn eines glücklichen Lebens erhalten wird.

Rechtsverfahren in Schranken haltend. Und somit wird sie unter Beirath der Götter unsere Polis glücklich und gesegnet machen".

„Hiemit habe ich von Dem, was ein wie ich denkender Gesetzgeber nothwendigerweise auszusprechen hat, und was doch in die eigentliche Form (σχῆμα, vgl. § 3 Not. 1) des Gesetzes nicht passt, eine Probe, für den Gesetzgeber wie für Die, denen er Gesetze geben wird, vorgelegt. Danach scheint es mir, dass ich, wenn ich alles Uebrige (von gleicher Art) nach Kräften durchgegangen bin, erst nachher die eigentliche Feststellung der Gesetze zu beginnen habe".

In vorstehender langen und merkwürdigen Stelle des Platon, — die man als ein Capitel aus einem Lehrbuch über das Themisrecht bezeichnen könnte, — ist auch namentlich noch die Schlusspartie besonders beachtenswerth. Die Pflichten gegen die Angehörigen, Freunde, Mitbürger und Gäste werden als Fragen bezeichnet, die mit in der eigentlichen Gesetzgebung ihre Feststellung erhalten sollen. Platon behandelt sie als das Uebergangsgebiet zu dem für die Polis festzustellenden ius civile. Aber das ändert ihm nicht das Geringste daran, dass es zunächst Fragen des allen gentes angehörigen Themisrechtes sind. Platon hatte vorher die Pflichten gegen die Eltern ausdrücklich als Themisrecht bezeichnet. Das Wesen des Themisrechtes ist, dass es sich dabei nur um allgemeine (nicht leicht in einzelne Gesetzesparagraphen formulirbare) Gebote handelt, denen man als von den Göttern gegebenen gehorsam sein muss, durch deren Befolgung man sich den Lohn glücklichen Lebens, durch deren Missachtung man sich göttliche Strafen schafft [13].

---

13) Die göttlichen Strafen treffen jedenfalls den Uebelthäter in der Unterwelt. Ganz der uralten arischen Theorie gemäss fasst Aeschylos das Gesammtgebiet der Asebie (im w. Sinne), welche in der Unterwelt ihre Strafe findet, als Verletzung der drei Gebote der Götter-, Eltern- und Gast-Ehrung; Eum. 269: ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλος ἤλιτεν βροτῶν ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβοῦντες ἢ τοκῆας φίλους, ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.

Das Wesen des Civilrechtes aber sind in genauen Gesetzesparagrapheu für diese Poleis dem Zuwiderhandelnden gedrohte Strafen, und ein Rechtsverfahren, wodurch dieselben erzwungen werden. Das dem Themisrechte Angehörige muss immer auch für das ius civile einer Polis die Grundlage bleiben. Aber die Gesetzgebung kann rücksichtlich desselben zunächst nur zu überreden suchen, und erst wenn dies nichts hilft, hat sie es als civiles Recht mit Verfolgung und Strafe zu versehen[14]. So also will Platon auch alle Pflichten gegen die Hausangehörigen und Gäste behandelt wissen. Damit weist er ihnen in erster Stelle ihren Platz im Themisrechte gleich hinter den Pflichteu gegen die lebenden bezw. verstorbenen Eltern an. Also iu Platons Zeit steht die griechische Anschauung noch ganz auf demselben Standpunkte, wie wir ihn oben als den indischen oder überhaupt altarischen erkannt haben.

Es kommt aber noch folgendes Weitere hinzu. Platon weist auf fernere Erörterungen hin, die er nach Kräften durchgehen wolle, ehe er wirklich die eigentliche Gesetzgebung beginnen werde. Offenbar deutet er damit vorzugsweise auf das im Anfange des füuften Buches zu Sagende, worin er in unmittelbarer Anknüpfung an den Inhalt der vorstehenden Stelle die zwei Gedanken erörtert, dass man in der Erfüllung der Themispflichten die eigene Seele vor Schädigung zu bewahren habe, und dass man durch die Erfüllung derselben von den Göttern als Lohn den höchsten altarischen Wunsch, die Fortpflanzung des eigenen Geschlechts, gewährt, durch Nichterfüllung aber schwere Strafe erhalte. Ich lasse daher diese beiden Stellen des fünften Buches, als unmittelbare Fortführung des Bisherigen, hier noch folgen:

f) Bewahrung der eigenen Seele. (V 1. 2.)

„Wer nicht Alles, was der Gesetzgeber als schändlich und schlecht und andererseits als gut und schön aufzählt, Jenes in aller Weise vermeiden, Dieses dagegeu mit allen Kräften zu erstreben sucht, der sieht nicht ein, dass mit Allem von jener

14) Platon entwickelt dies in den letzten Capiteln des vierten Buchs noch weitläuftiger.

Art jeder Mensch seine Seele, sein göttlichstes Gut, in ehrlose und schmachvolle Lage bringt"...............
. . „Es giebt für den Menschen kein besser geschaffenes Gut, um das Böse zu fliehen, von Allem aber das Beste zu erkunden, zu ergreifen, und das Ergriffene nie wieder loszulassen, als die Seele".....

„Das Uebermaass aller äusseren Güter schafft den Poleis wie dem Einzelnen Feindschaften und Aufruhr, das Untermaass dagegen mehrstentheils Knechtung. Möge daher Niemand um seiner Kinder willen nach Reichthum jagen, um ihnen so viel als möglich zu hinterlassen. Das frommt weder ihnen noch der Polis. Denn für die Jugend ist ein unumschmeicheltes Vermögen, das aber des Nothwendigen nicht entbehren lässt, das bei Weitem Heilsamste und Beste. Mit Allem zusammenstimmend und zusammenpassend macht es das Leben sorgenfrei. Seinen Kindern aber soll man viel sittliche Scheu, nicht Gold hinterlassen. Wir glauben wohl diese Scheu den Kindern, wenn sie schamlos sind, durch Schelten zu hinterlassen. . . . . Die beste Erziehung für Zöglinge wie Erzieher ist nicht das Ermahnen, sondern das lebenslängliche eigene Thun alles Dessen, was man dem Anderen ermahnend gesagt hat".

In dieser Platonischen Erörterung werden Viele so recht eigene Gedanken Platons zu finden meinen. Nun aber haben wir bei den Indern das Opfern der Seele kennen lernen (§ 35). Es wird Manchem geradezu widerstehen, hier Zusammenhänge zwischen Indern und Griechen suchen zu wollen. Mir selbst hat es anfangs widerstrebt. Aber es wird doch wohl Folgendes zu erwägen sein. Jenes indische Opfern der Seele ist ein formelmässiges Zusammenfassen des Satzes, dass der Haushalter seine Speise nicht in blinder Begier und schrankenlosem Egoismus vertilgen, sondern seine Seele dem materiellen Gut vorausstellen, diese seine Seele aber als ein verantwortliches Wesen betrachten solle, welches Göttern, Manen, Angehörigen eher ihr Theil zu geben hat, als es an sich selber denkt. Denselben Satz, nur vergeistigt, spricht auch Platon aus, indem er sagt, dass man seine Seele höher stellen solle als alle anderen Güter. Doch aber würde man nicht darauf kommen können, diesen Satz mit jenem in Verknüpfung zu bringen, wenn nicht beide uns an derselben, ich mögte sagen,

systematischen Stelle begegneten. Der indische Satz war ein formelmässiges Stück der Vorschriften, wie der Haushalter die Speisezutheilung für Andere und sich einzurichten habe. Er ist bei Platon der Vorläufer der Schlusserörterung über die alten Themisrechte in Betreff der Verehrung von Göttern, Heroen, Eltern, Verwandten und Gästen. Plato beendet nämlich seine bisher mitgetheilte Gesammtdarstellung der, wohl von den griechischen Exegeten erkundeten, Themisgebote mit folgenden Sätzen.

g) Gewähr für Fortführung des Geschlechts (V 2. p. 729 C); Schutz der Hülfsbedürftigen.

„Wer aber seine Verwandtschaft und die ganze auf der Gemeinschaft des Bluts beruhende Koinonie der θεοὶ ὁμόγνιοι hochschätzt und verehrt, der wird wohl die γενέθλιοι θεοί zur eigenen Kindererzeugung günstig gesinnt bekommen ..... Weiter aber ist zu bedenken, dass in Betreff der ξένοι die heiligsten Verbindlichkeiten bestehen. Denn leicht noch mehr der Timorie unterworfen sind die Vergehen der ξένοι und gegen die ξένοι, als das von den Bürgern gegen den Gott Unternommene. Der ohne Genossen und Verwandte dastehende ξένος ist nämlich um so mehr von Menschen und Göttern bemitleidet. Wer nun mächtiger ist in der Timorie, der ist auch eifriger in der Hülfe. Ganz vorzugsweise aber mächtig sind der einem Jeden zugegebene ξένιος δαίμων und ξένιος θεός, die Gefolgschaft des Ζεὺς ξένιος. Wem also auch nur geringe Ueberlegung innewohnt, der übt grosse Vorsicht, dass er nicht in seinem Leben mit einem Vergehen gegen ξένοι belastet sein Ende erreiche[15]). Nun aber wieder gestaltet sich für Jeden von allen Vergehen gegen Fremde wie Einheimische als das schlimmste das gegen die ἱκέται. Denn der von Solchen zum Zeugen der Zusagen angerufene Gott wird ein starker Wächter des Leidenden, so dass das Diesem widerfahrende Leid niemals ungerächt sein wird".

„Damit werden wir ungefähr erledigt haben den ganzen Gegenstand der Betrachtung, der sich auf die Eltern, auf uns selbst [d. i. die eigene Seele], das Unsrige, die Polis,

15) D. h. die Hauptstrafe wird ihn erst im Jenseits treffen.

unsere Freunde und Verwandten, die Fremden und die Einheimischen bezieht".

Ist es hiernach zu viel gesagt, wenn ich behaupte, dass wir in dieser platonischen Erörterung im Wesentlichen ein in den alten Priestergeschlechtern der Hosier und Exegeten in historischer Continuität fortgetragenes Stück des altarischen Dharmarechtes vor uns haben?

38. (Die Balidarbringungen für die „Wesen".) — Bei der Untersuchung der Haussacra und ihres eigentlichen Centralpunktes, der Mahāyajña's, sind schon öfter die Balidarbringungen erwähnt worden. Ich musste aber bisher stets über sie hinwegspringen. Jetzt habe ich sie — als Anhang zu der nunmehr abgeschlossenen Darstellung der vier alten, auch noch bei den Griechen erkennbaren, Mahāyajña's, — noch einer etwas eingehenderen Betrachtung zu unterwerfen. Bei den Balidarbringungen treten wir auf einen offenbar ganz anderen historischen Boden, als auf dem wir uns bisher bewegten. Im Götter-, Manen-, Ṛishis- und Menschen-Cultus haben wir die indisch-gräcoitalisch gemeinsamen Grundelemente der arischen Religion vor uns [1]). Diese sind für uns, die wir den Ursprüngen des Rechtes nachforschen und finden, dass anfänglich Recht und Religion noch unlöslich in einander verwachsen waren, von der grössten Wichtigkeit. Dagegen in Betreff der Balidarbringungen zeigt sich kein [2]) Zusammenhang zwischen Indern und

1) Als äusseres Kennzeichen, dass diese Stammreligion, oder wie man für jene alten Zeiten auch sagen kann, dieses „Stammrecht" wirklich von Indern, Griechen und Italikern in geschichtlicher Continuität aus gemeinsamer Quelle her bewahrt worden ist, möge man immer die vier Wörter im Auge haben, womit die Hauptelemente des Gottesdienstes in zweifelloser sprachlicher Forttragung bezeichnet werden: a) im Glauben muss die Darbringung erfolgen; skr. çrăddha vgl. lat. credo; b) durch das Feuer muss die Darbringung zu den höheren Mächten getragen werden; skr. agni = lat. ignis; c) die Darbringung ist regelmässig ein Ausgiessen, Ausschütten; skt. āhuti = χύσις [vgl. Gobh. I 7, 15 ‚bei allen Handlungen, welche mit einem Ahutiopfer verbunden sind']; d) die ganze Darbringung ist ein vom Seinigen gegebenes Opfer; skt. yaj vgl. ἐναγίζειν (GIRG. S. 27 Not. g; 464 Not. o).

2) Wofern nicht etwa, nach dem im vor. § Not. 8 Bemerkten, auch hier noch eine Beschränkung zu machen ist. — Die Mahāyajña's treten bei Gobhila

Gräcoitalikern. Sie sind jedenfalls in ihrem Ausbau eine lediglich indische Institution. Ich habe sie desshalb an sich ganz der Untersuchung der Sanskritisten zu überlassen. Nur um genau die Scheidegrenze zwischen den vier altarischen Geboten und dieser indischen Cultuseinrichtung ziehen zu können, haben sie für mich ein nebensächliches Interesse.

Die Balidarbringungen treten uns in den Sūtras in sehr verschiedener, einerseits detaillirter und andererseits summarischer, Fassung entgegen. In allen Fassungen aber erweisen sie sich als von den vier anderen Mahāyajña's scharf getrennt. Das Götteropfer (devayajña) wird mit svāhā, das Manenopfer (pitṛiyajña) mit svadhā dargebracht, und zwar jenes mit rechtsseitigem, dieses mit linksseitigem Umhängen der Opferschnur. Auf der Fiction eines Opfers beruht auch, wie wir gesehen haben, die den Ṛishis dargebrachte Vedalesung und das dem Gast dargebrachte Speiseopfer (nṛiyajña). Diesen vieren steht das den „Wesen" (τὰ φυτά) Darzubringende (bhūtayajña) durch den dabei gebrauchten Ausruf scharf getrennt gegenüber. Es wird den Wesen der betreffende Speisebissen in oder vor dem Hause hingestellt oder hingeschüttet [3]) unter dem Ausruf: namas = Verneigung [4]).

---

als auch schon für die indische Anschauung eigenthümlich verwischt auf. Das Gastopfer wird nur kurz angedeutet II 4, 2; das Allgötteropfer sehr kurz behandelt II 4, 3. 4; ebenso das Manenopfer II 4, 12; das Ṛishiopfer wird gar nicht erwähnt. Dagegen umständlich werden die Balidarbringungen besprochen, II 4, 6—11. S. darüber Knauer zu Gobh. S. 71. 138 ff. Bedenklich ist mir aber, dass Knauer das M a n e n opfer gewissermaassen unter die Balidarbringungen s u b s u m i r t. Dasselbe steht, als uralte Institution, dem B h ū t a opfer schroff gegenüber, wenn es auch äusserlich, wie der sarpabali (vgl. Anhang Nr. II) in der Çravaṇahandlung, eine Baligabe ist. Ferner ist mir bedenklich, dass Knauer das Brahmaopfer nur für ein „ursprüngliches Andachtsopfer", ohne specielle Beziehung auf die Ṛishis, erklärt.

3) Der Commentator zu Ap. 2, 3, 20 sagt: ‚the Bali-offerings, which are merely p l a c e d o n t h e g r o u n d'.

4) Pār. II 9, 2—9: ‚von der für alle Götter bereiteten Speise opfere er, nachdem er (um das Feuer) herumgesprengt hat, mit dem Worte svāhā . . [‚dies ist das Opfer an die Götter: devayajña. Die dabei ins Feuer gegossenen Spenden: āhuti, werden mit dem Worte svāhā dargebracht; die folgenden Gaben, bali, an die Wesen mit dem Worte ‚namas, Verneigung']. ‚Den elementaren Hausgöttern bringe er drei Gaben . . (b h ū t a y a j ñ a). Mit den Worten: den Vätern svadhā (bringe er eine Gabe) im Süden' [‚das Opfer an die Väter, pitṛi-

Den detaillirten Aufzählungen, welchen einzelnen „Wesen“ ein Bali zu geben sei, haben wir, abgesehen von dem Verzeichniss des Gobhila, in den Sūtras zwei, die des Vishṇu und die des Apastamba. Beide sind gleichmässig lehrreich; ich führe sie daher beide hier vor. Vishṇu (67, 5—22) giebt folgende Balis an: für die beiden Schlangendämonen Taksha und Upataksha, die sieben Ishṭakās oder Göttinnen der Altarsteine, die vier Hausecken, zwei an Çrīhiraṇyakeçin und die Bäume (nahe dem mittleren Hauspfeiler), zwei an Dharma und Adharma, und an Mṛityu (bei der Thür), eins an Varuṇa (am Wassergefäss), eins an Vishṇu (im Mörser), eins an die Maruts (auf dem Mühlstein), eins im Gemach unterm Dach an Vaiçrāvaṇa (Kubera) den König und alle geschaffenen Wesen, je zwei an Indra und Indras Diener, Yama und Yamas Diener, Varuṇa und Varuṇas Diener, Soma und Somas Diener, Brahma und Brahmas Diener (in der Mitte des Hauses), und schliesslich je ein Bali an die Tages-Hauskobolde und an die Nacht-Hauskobolde (goblins). Später, als die ganze Cultuseinrichtung zu einer verknöcherten Form geworden war, haben sich die Inder die Aufzählung bequem gemacht, indem sie oft nur sagen: die Balidarbringungen „an die Kobolde“ [wobei hinzuzudenken ist „und die Uebrigen“: „and the rest“]. — Apastamba (II 2, 3, 15 ff.; 2, 4, 1—9) giebt Folgendes an. Für jede Balidarbringung muss der Fussboden besonders vorbereitet werden. Der Grund muss mit der Rechten abgewischt und mit Wasser besprengt werden (die Handfläche nach unten), dann schüttet man die Darbringung nieder, und sprengt Wasser um dieselbe. Die einzelnen Wesen, denen die Balis gelten, sind: Dharma und Adharma; die Wasser (beim Wassergefäss, in dem das Wasser für die häuslichen Zwecke gehalten wird); die Kräuter, Bäume und der Rakshodevayāna (Unholdgötterpfad); das Haus (Gṛiha), die Einkehr (Avasāna), den Pfad zur Einkehr (Avasānapathi) und alle Geschöpfe; Kāma [Cupido, die Geschlechtslust] am

---

yajña, wird dargebracht, indem der Opfernde die Opferschnur auf der rechten Schulter und unter dem linken Arme trägt (prācīnāvītin) und nach Süden blickt, während er bei dem Opfer an die Götter die Schnur auf der linken Schulter und unter dem rechten Arm trägt (upavītin oder yajñopavītin) und nach Osten blickt“]. — Vgl. Açvalay. III 1, 1—4.

Bett; Antariksha (die Luft) an der Thürschwelle; zehn Balis sind im Centrum des Hauses, welches der Sitz des Brahma heisst, für: Erde, Luft, Himmel, Sonne, Mond, die Constellationen, Indra, Bṛihaspati (den Gebetsherrn) Prajāpati (den Herrn der Geschöpfe) und Brahma; und schliesslich noch ein Bali an die Manen, eins an Rudra. Nach den Oblationen erfolgt ein Wassersprengen für Götter und Manen, und Abends vor dem Abendessen ein in die Luft geworfenes Bali an die Kobolde.

Obgleich die Einzelheiten dieser zwei Verzeichnisse sehr auseinandergehen, so ist doch unschwer in beiden der gemeinsame Grundgedanke zu erkennen. Dieser wird auch ausdrücklich ausgesprochen von Vas. 11, 4: die Balidarbringungen geschehen an „die Schutzgottheiten des Hauses", oder nach Vishṇu 47, 42 an „die Haushaltsgottheiten". Es hat offenbar Freiheit stattgefunden, wie man sich diese „Wesen" im Einzelnen vorstellen wollte, aber — so sehr auch später das Ganze zu einem leeren Formelkram zusammengeschrumpft ist — ursprünglich hat ein gesunder Sinn dieses Detail der den Hauscultus begleitenden Elemente zusammengestellt. Der Haushalter hat in der Sorge für Schutz und Gedeihen des Hauswesens das Bedürfniss, sich noch ausser den grossen leitenden Mächten (Götter, Manen, Ṛishis und Menschen) an die vielen kleinen Mächte hülfesuchend zu wenden, welche eine lebhafte Phantasie im Hausleben wirksam sein lässt. Wir können sie noch etwas weiter gruppiren. Zunächst handelt es sich um physischen Schutz des Hauses; in seinen vier Ecken; in seiner Schwelle, für gesegneten Ausgang und Eingang; namentlich auch gegen das Eindringen der in Indien so gefährlichen Schlangen [s. darüber noch Weiteres im Anhang], sowie gegen die Schaar der neckischen oder bösartigen Tages- und Nachtkobolde des Hauses. Zweitens sucht man durch die Balis zu gewinnen: Gedeihen des Hauswesens. Dies ist nur zu erreichen durch dauernde Pflege der Haussacra, die aqua et igni besorgt werden. Also man bringt Balis den sieben Altarsteinen, dem Wassergefäss, und den Hauptgöttern und ihren Dienern. Endlich aber drittens muss dem Haushalter in der Führung seines Hausregiments Unterstützung erwünscht sein, die er sich durch Balidarbringungen zu verschaffen sucht. Dieser dritte Punkt ist m. E. von besonderem Interesse. Es treten darin die sitt-

lichen Begriffe hervor, deren (ausser dem grossen, auf Götter, Manen, Ṛishis und Menschen sich stützenden Aufbau des Rechtes) ein Hauswesen zu Glück und Segen bedarf. Es muss im Hausregiment Dharma und Adharma genau geschieden sein. Hier tritt also der Dharma-Begriff selbst wieder als in den Cultus recipirt auf. Sodann aber stellt man das Haus unter den Schutz der Gottheiten: Brahma, Bṛihaspati, Prajāpati.

Die vorstehende detaillirte Ausbildung des Balicults kann aber keine in allen indischen Dharmaschulen gleichmässig verbreitete gewesen sein. Wir finden andere Nachrichten, wonach man die Sache sehr kurz abmachte. Und in der That lag dafür Grund genug vor. Der Fehler der indischen Cultuseinrichtung war, dass der Haushalter, der doch arbeiten und erwerben sollte, um sich und die Seinigen zu erhalten, schliesslich vor der Menge der Cultushandlungen gar nicht mehr zum Arbeiten und Erwerben die nöthige Zeit behielt. Da aber zu Letzterem die Noth zwang, so konnte aus der Masse der gottesdienstlichen Gebräuche nur ein immer mehr abgekürzter und schliesslich gar nicht mehr verstandener Complex von Formalien werden, die den Eindruck des Hokuspokus machen. Was nun insbesondere die summarischen Balioblationen betrifft (mag man sich dieselben als Abkürzungen aus jenen weitläuftigen Katalogen, oder als kürzere Verfahrensweisen, die später verweitläuftigt wurden, oder als den an anderen Orten herkömmlichen Usus denken), so finden sich deren folgende. Pāraskara spricht nur von drei Balis (Not. 4); Vasishṭha 11, 4 sagt: ‚lasst ihn eine Balidarbringung an die Schutzgottheiten des Hauses machen‘. Oefters werden bei kurzer Erwähnung der Balis nur die den Kobolden zukommenden erwähnt. Ja, es findet sich auch eine Vermischung mit einer anderen Gabe, die an sich wohl als S p e i s u n g der niedrigsten Hausangehörigen oder Bettler zu denken ist[5]). Danach sagt M. Müller, Indien S. 199 [bei Be-

5) Vishṇu, der 67, 4—22 die Balidarbringungen, dann 67, 23—25 das Manenopfer bespricht, kommt 67, 26 ff. auf die Speisung der H a u s a n g e h ö r i g e n mit den Worten: ‚d e n A n t h e i l d e r H u n d e, K r ä h e n u n d Ç v a p a c a s lasst ihn auf die Erde streuen, und lasst ihn (einen Mund voll Speise als) A l m o s e n geben‘. — Gleichartig Vas. 11, 3 (Vaiçvadeva-Opfer), 4 (Balidarbringung), 5 (Speisung eines Çrotriya oder Studenten [wohl hier als Ṛishispeisung geltend] und Manenopfer), 6 (Gästespeisung), 7 (Speisung gewisser Haus-

sprechung der fünf Mahâyajña's]: „Nachdem er so den Göttern nach den vier Himmelsrichtungen geopfert, hatte der Hausvater einige Gaben ins Freie hinauszuwerfen für Thiere und in manchen Fällen für unsichtbare Wesen, Geister u. dgl. Dann sollte er der Väter mit einigen Gaben gedenken", u. s. w.

Wir werden den Balicult so zusammenfassen können. Er ist eine bei den Indern nicht zu fester Gestaltung gelangte Erweiterung des Hauscultus, unter Ausschliessung vom eigentlichen alten Hausheerdcultus. Indem er aber doch in das System der Mahāyajña's einrangirt wurde, nahm er hier die officielle zweite Stelle, gleich hinter dem Vaiçvadevaopfer ein; Vi. 67, 1 ‚muss er aus allen Schüsseln den obersten Theil nehmen und ihn darbringen (den Göttern). 4. Darauf lasst ihn eine Balidarbringung machen von dem, was in den Schüsseln übrig ist'.

Zweiter Abschnitt. Die fünf Mānavagebote.

I. Manu.

39. (Manu — Minos.) — Unter den Rishis urältesten Angedenkens, welche die indische Tradition bewahrt hat, nimmt Manu einen ganz besonders hervorragenden Platz ein. Er ist der Typus menschlicher Weisheit, und als Solcher, nicht als ein mit irgend welcher staatlichen Macht Bekleideter, erscheint er als Gesetzgeber. Er kann daher bei den Indern nicht als der Anfang bürgerlich-weltlicher Gesetzgebung angesehen werden. Was er sagt, ist immer Dharmarecht, Enthüllung göttlicher Weisheit. Er ist der Heros-Eponymos eines priesterlichen Geschlechtes, des Mānavageschlechtes, welches eine ganz vorherrschende Autorität gewonnen, und die Traditionen und Lehren der Vorfahren mit besonderer Treue und Zähigkeit bewahrt hat. Daraus ist dann eine eigene Schule und ein eigenes Sūtra hervorgegangen, und wieder mit diesem trägt das spätere ver-

angehörigen), 8 (Speisung anderer Hausangehörigen); — nun erst 9, [ausserhalb des Hauses] soll er einiges Essen auf den Grund stellen für die Hunde, Çāṇḍālas, aus der Kaste Gestossene und Krähen', 10 (Dienerspeisung), 11 (Essen des Hausherrn und seines Weibes).

sificirte Dharmaçāstra, (der s. g. Manu i. e. S.) gleichen Namen [1]). Jener alte Manu aber, mit dem wir es hier zu thun haben, ist eine so frühe Sagenfigur, dass ihn auch die Iranier kennen. Wie nach dem Avesta Vivanghao der erste Soma [Haoma]-Ausgiesser war, und dafür den glänzenden Sohn Jima erhielt, so war zweiter Somakelterer der Athwja, dem dafür der Sohn Thraetaona geboren wurde, dessen Enkel Manustshithra d. h. Spross des Manu war [1a]). Manu aber erlangt für uns desshalb besonderes Interesse, weil er, als Minos, auch der griechischen Tradition angehört. Wie bei den Indern an den Namen Manu noch wieder ein späterer Rechtsbuchverfasser anknüpft, so hat man auch bei den Griechen den Namen des uralten ersten menschlichen Gesetzgebers einem Könige in Kreta, wo die Rechtseinrichtungen früh zu autoritativer Ausbildung gelangten, beigelegt. Die Erzählungen von Minos tragen auch sogar noch einzelne Züge der indischen Manusage (insbesondere vom Minosstier) mit sich (GIRG. S. 570 ff.). Vorzugsweise wichtig aber wird uns die kretisch-Minoische Gesetzgebung dadurch, dass wir nunmehr die wieder an sie sich anlehnende Gortyn'sche Gesetzsammlung vor uns haben. So taucht also bei Manu-Minos in Betreff der Gesetzgebungsfrage der erste Verknüpfungspunkt zwischen indischer und abendländischer Rechtsgeschichte aus dem Dunkel der Zeiten auf.

Was nun die indischen Quellen über Manu berichten, — man muss sich hüten, darin auch nur den geringsten Rest wirklicher historischer Thatsachen suchen zu wollen. Doch aber ist es von Wichtigkeit, zu verfolgen, welche Satzungen die Sūtras dem Manu zuweisen. Sie bezeichnen damit eine jedenfalls für sehr alt gehaltene Norm.

Vor Allem sind hier namhaft zu machen jene oben schon angegebenen fünf Gebote: des Reinhaltens, des Nichtschändens, Nichttödtens, Nichtstehlens, Nichtlügens. Wir werden uns mit denselben in den folgenden §§ eingehend zu beschäfti-

1) Ueber die Stellung des Manu- und des Yājñavalkya-Dharmaçāstra zu der früheren Mānava-Schule s. die Schrift von v. Bradke, über das Mānava-Gṛhya-Sūtra (Leips. 1882 [auch in der Ztschr. d. morg. Ges. Bd. 36]). Diese Fragen, als den Sanskritisten zuständige, habe ich nicht weiter zu verfolgen

1a) Duncker, Gesch. d. Alt. IV S. 27. 33.

gen haben, fassen also hier zunächst nur das übrige Mānavamaterial zusammen.

Vater Manu (manush pitā) hat den Ehrentitel des „Ersten unter den Säulen des Gesetzes", Vas. 23, 43; aber es kommt den Sūtraverfassern auch gar nicht darauf an, ihn mit dem Begriffswesen Prajāpati zu identificiren und ihn also auch den „Herrn der geschaffenen Wesen" zu nennen, Vas. 12, 16. Man denkt sich die Zeit des Manu nach dem goldenen Zeitalter und dessen Herrn Yama, aber vor der Abfassung der Veden liegend [2]). Es werden von Manu enthüllte Hymnen erwähnt; sie beziehen sich auf das letzte jener fünf Gebote: Verletzung durch Verläumdung und Unwahrheitsprechen [3]). Die Zeit Manu's wird als ein Zeitmaass verwendet, um die Zeit Brahma's zu charakterisiren; vierzehn Manus gehen auf ein Kalpa; Vi. 20, 24.

Auf Manu wird zurückbezogen, dass subsidiär bei der Anwendung des heiligen Gesetzes auch die Uebungen der Geschlechter [4]), Kasten und Districte zu befolgen seien; Vas. 1, 17 ‚Manu hat erklärt, dass die den Gegenden, Kasten und Familien eigenen Satzungen in Ermangelung von Bestimmungen der geoffenbarten Texte befolgt werden mögen'. Sodann aber werden dem Manu die drei Bestimmungen zugeschrieben, welche wir als fundamentale Normen des altarischen Rechts werden zu bezeichnen haben. Die erste derselben ist die Einführung der schon dargestellten Çrāddha-Institution, des Kernpunktes des

---

2) Baudh. I 2, 3, 1 ‚Die (Zeit) für (Erlernung des) Veda ist wie die Alten sie hielten' [Govindasvāmin gives four explanations of the adjectiv paurāṇa: kept by the ancients, viz. 1) old, i. e. kept by the men of the Kṛita or Golden age; 2) revealed to and kept by the ancients, such as Manu; 3) found in the ancient i. e. eternal Veda; 4) found in the known Itihasas and Purāṇas].

3) G. 23, 27 ‚für böse Nachrede, Unwahrheitsprechen und Injuriiren soll er Austeritäten üben für nicht länger als drei Tage und Nächte. War die böse Nachrede eine verdiente [exceptio veritatis], so soll er Brandoblationen darbringen unter Recitation der Mantras an Varuṇa und der von Manu enthüllten Hymnen' [Rigveda 8, 27—31].

4) Die Sorge für Aufrechthaltung der Geschlechter tritt auch in dem, dem Manu zugeschriebenen, Satze hervor, dass die unterlassene Verheirathung der Tochter eine Todsünde sei; Baudh. IV 1, 13 ‚Manu hat erklärt, dass bei jedem Erscheinen der Menses der Vater in die Schuld einer Todsünde verfällt'.

Manencultes und damit des Zusammenschlusses der Familiengenossenschaft der Sapiṇḍas (Anchisteis, Cognaten sobrinotenus), Ap. II 7, 16, 1. 2 [5]). Die zweite betrifft die Erbfolge der Söhne in die Patroa. Sie tritt nicht als Vorschrift auf, sondern als Thatsache des eigenen Handelns Manu's; Ap. II 6, 14, 10 ‚Manu theilte sein Gut unter seine Söhne'. Diese Thatsache ist der (freilich vielumstrittene) fundamentale Präcedenzfall der arischen domestica hereditas geworden. Hierüber wird hinfort noch viel zu untersuchen sein. — Das Dritte ist der an die drei Verbote des Schändens, Tödtens [6]), Stehlens sich anknüpfende Satz, dass gewisse schwerste Verbrechen unverzeihlich seien; G. 21, 7 ‚Manu sagt, dass die drei ersten vorher genannten Verbrechen nicht abgebüsst werden könnten'. Auch dies ist von fundamentaler Bedeutung geworden (s. u. § 50 ff.).

Was im Uebrigen noch in den Sūtras als von Manu herrührend bezeichnet wird, bezieht sich vorzugsweise auf das erste der fünf Mānavagebote: Du sollst Dich rein halten: Erfindung eines Reinigungsmittels (Umzirkelung mit Feuer, Vas. 12, 16); Vorschrift der Neuinitiation eines Schülers wegen Umgangs mit Unreinen, Vas. 20, 17. 18; Gleichstellung der reinigenden Kraft der Athemanhaltungsbusse mit dem Endbade beim Pferdeopfer [vgl. § 45 bei Not. 7], Baudh. IV, 2, 15; Einführung der reinigenden milderen Çiçukṛicchra-Busse für Kinder, alte und kranke Leute, Vas. 23, 43; Einführung gewisser Reinigungsbussen für heimliche Vergehen und Gleichstellung derselben mit dem Baden beim Pferdeopfer, Vas. 25, 8.

---

5) Vgl. ob. § 32 Not. 6. — Auch Einzelheiten, die zum Çraddha gehören, werden speciell auf Manu zurückbezogen; Vas. 11, 23 ‚Manu erklärt, dass Beides, der Ueberrest (in den Gefässen) und die Bruchstücke (von der Speise) sicherlich die Portion der Familienmitglieder sind, welche vor Empfang der Sacramente gestorben sind; Vas. 13, 15. 16 [Unterbrechung des Vedastudiums] wenn er bei einem Todtenopfer gegessen oder eine Gabe empfangen hat. Und mit Rücksicht hierauf citiren sie einen Vers von Manu: „seien es Früchte oder Wasser oder Sesam oder Speise, oder was immer die Gabe bei einem Çraddha sei, lasst ihn nicht, wenn er dies eben empfangen hat, den Veda recitiren, denn es ist in der Smṛiti erklärt, dass die Hand des Brahmanen sein Mund sei" [vgl. Manu 4, 47].

6) Das Tödtungsverbot ist als Ahiṅsa auf alle lebenden Wesen, wofern sie nicht für heilige Zwecke getödtet werden, erstreckt; § 28 a. E.

40. (Manu's „Declaration".) — Ich komme jetzt zu den fünf Geboten des Manu. Ich fasste sie im § 26, ebenso wie die vier urarischen Gebote, in die uns geläufige Formel: „Du sollst". Diese Fassung werde ich auch in der Folge, wenn es sich nur um kurze Bezeichnung handelt, festhalten. Sie darf uns aber nicht verleiten, jene vier altarischen und diese fünf Mānavagebote zu einer gleichartigen Masse zu vereinigen. Es ist von grosser Wichtigkeit, sich unter genauem Eingehen in die Denkweise des hohen Alterthums, die Grundverschiedenheit der beiden Gebotskategorien zu vergegenwärtigen.

Die vier urarischen Gebote sind das Product des Gefühls der Abhängigkeit von höheren über dem Haushalter stehenden Mächten. Von jeher hat man sich gewisse elementare Kräfte deificirt, die man sich vielfach als schädliche, unheilvolle dachte, und deren Persönlichkeiten man demgemäss auch böses Wollen und schlechte Thaten unterschieben konnte. Aber auch von jeher hat man sich die Götter im Allgemeinen als Wächter des Guten, als Erkenner der schlechten menschlichen Gedanken und Handlungen, als Rächer der von den Menschen begangenen Uebelthaten vorgestellt. So insbesondere wird der vom Dyaus getrennte Varuṇa aufgefasst (GIRG. S. 189 ff.). Da die Götter als rein gelten, muss man ihnen auch in Reinheit nahen. Man sucht ihr Wohlwollen zu gewinnen, ihren Zorn abzuwenden. Man thut dies durch Opfer. Den ganzen Gedankenkreis aber betreffs der höheren Mächte, denen man zu opfern hat, werden wir in das altarische Religioussystem einrechnen müssen. Man opfert, wie wir gesehen haben, nicht bloss den eigentlichen Göttern, sondern auch den Manen, Vorfahren, Menschen. Man thut dies, um glückliches Leben im Diesseits, Seligkeit im Jenseits zu erlangen und um den Strafen der höheren Mächte zu entgehen. Es ist ja freilich unseren heutigen Anschauungen völlig fremd, auch die Gastesaufnahme als eine Religionsübung aufzufasseu. Doch aber ist sie dies im wahren Sinne des Worts nach der Auffassung des hohen Alterthums. Bis noch in die Zeiten des Griechen- und Römerthums ist die Anschauung lebendig geblieben, dass der berechtigte Fluch des Gastes, Bettlers, Schutzflehenden eine absolut verderbende, religiöse Kraft habe. Aber die sich auf die Verehrung von Göttern, Manen, Vorfahren, Menschen be-

ziehenden Gebote sind nicht bloss Religion in unserem heutigen Sinn, sie sind auch äusserliches Gesetz der arischen gentes, Dharmarecht, mit fester Organisation der Riten und der auf der Uebung dieser Riten beruhenden Hausordnung und Verwandtschaftskreise. Ich halte mich danach für berechtigt, das gesammte Gebiet der oben besprochenen vier Gebote das altarische Religions-Gesetz zu nennen.

Ganz anders ist, in einer bis in die alten indischen Quellen genau verfolgbaren Weise, die Auffassung der fünf Mânavagebote. Zum Verstehen derselben ist es nöthig, Folgendes im Auge zu haben. Wenn man sich auch die höheren Mächte, insbesondere die Götter, im Allgemeinen als rein denkt, als Kenner und Schützer des Guten und als Strafer des Bösen, so fehlt doch den Altariern durchaus der Begriff directer göttlicher Offenbarung. Insbesondere haben die Götter nicht den Menschen gesagt, was Tugend und was Sünde sei. Das muss man, meinen sie, sich selbst sagen. Nach seinem eigenen Gewissen vollführt man seine Handlungen auf eigene Gefahr. Erst aus den eigenen Handlungen gestaltet sich die volle individuelle Persönlichkeit des Menschen. Waren die Handlungen schlecht, so werden sie auch für den Thäter in diesem und in jenem Leben mit unerbittlicher Nothwendigkeit böse Folgen haben. Waren sie gut, so wird man davon hier auf Erden wie im Jenseits Segen erndten. Aber man muss die gute Handlung nicht um äusseren Lohnes, sondern lediglich um ihrer selbst willen thun. Andererseits die schlechte Handlung ist ein unaustilgbares Stück des eigenen Selbst geworden. Die Schuld haftet ein für allemal am Thäter, und die bösen Folgen des Bösen treffen ihn als unausbleibliche Consequenzen (§ 31 nach Not. 6).

Was ist nun aber gute und was böse Handlung? Darüber muss man sein Gewissen von weisen Männern belehren lassen. Diese sind Solche, die in ihrem ganzen Leben die Lehren der früheren Weisen, der Ṛishis, befolgt haben. Die alten Weisen, die Ṛishis, haben in hoher Erkenntniss und hohem Glanze gelebt, so dass ihnen auch sogar Sünden, in die sie verfielen, die man aber nicht nachmachen muss, nicht geschadet haben. Was die Ṛishis in Hymnen und anderen Gesängen niedergelegt haben, werden wir allerdings als mittelbare göttliche Offen-

barung bezeichnen dürfen. Es ist ihnen „enthüllt", es ist von ihnen „gesehen" worden. Aber es ist doch immer Ṛishi-Weisheit. Innerhalb dieser Ṛishis nun steht Manu in erster Reihe.

Ich lasse einige Quellenstellen zur Bestätigung des Vorstehenden folgen. ‚Man soll', sagt Apastamba (I 7, 20, 1—8), ‚seine heiligen Pflichten nicht lediglich erfüllen, um weltliche Gegenstände (Ruhm, Gewinn, Ehre) zu erlangen; denn wenn sie Lohn bringen sollten, so werden die so erfüllten Pflichten fruchtlos. Weltliche Wohlthaten werden erzeugt als Nebenwirkungen der Gesetzerfüllung, wie bei einem Mangobaum, der zum Fruchttragen gepflanzt wird, Schatten und Duft Nebenvortheile sind. Sind aber keine weltlichen Vortheile entstanden, so sind doch wenigstens die heiligen Pflichten erfüllt. Möge er sich nicht erregen oder täuschen lassen durch die Reden von Heuchlern, Schuften, Ungläubigen und Thoren. Denn Tugend und Sünde gehen nicht umher und sagen: „Hier sind wir"; auch sagen nicht Götter, Gandharvas oder Manen zu den Menschen: „Dies ist Tugend, dies ist Sünde". Sondern das ist Tugend, deren Uebung weise Männer von den drei zwiegeborenen Kasten preisen; was sie tadeln, ist Sünde. Er soll seine Handlungen richten nach dem in allen Gegenden einstimmig gebilligten Benehmen von Männern der drei zwiegeborenen Kasten, welche völlig gehorsam ihren Lehrern gewesen sind, bejahrt, von gebändigten Sinnen, weder Geizigen, noch Heuchlern'. Die Sünde oder Unthat, so wie sie sich aus dem eigenen, durch Tugendhafte belehrten Gewissen ergiebt, trägt auch für das eigene Selbst ihre unerbittliche Consequenz in sich: ‚Die That geht nicht unter', Vas. 22, 4; ‚die Schuld, die an dem Manne wegen eines Verbrechens haftet, kann den Sünder nicht verlassen', Ap. I 6, 19, 6; ‚der individuelle Mann entsteht durch das Handeln aus Bethörung, Wunsch oder Hass', Y. 3, 125. Jedem Individuum aber haftet sein Handeln mit dessen Consequenzen unabänderlich an, mag auch ‚das Reifen der Handlungen' für Einige erst nach dem Tode, für Einige schon in diesem Leben entstehen', Y. 3 133.

Der Begriff der Uebelthat baut sich hiernach den Altindern nicht direct auf ihrer Götter- und Manen-Lehre, sondern auf der Thatsache des Urtheils tugendhafter, den Weisungen und Enthüllungen der alten Weisen folgender, Männer auf. Da-

her kommt, dass in Betreff der Uebelthaten durchaus nicht die geschichtliche Festigkeit der Normen besteht, wie wir sie für jenen Götter- und Manencultus als eine bis zu Platon's Zeiten im Wesentlichen unveränderte haben kennen lernen. Alles ist bei der Frage über die Uebelthaten abhängig von der Lehre der Weisen, und also auch von den Schulen, in denen sich diese Lehre zu bestimmten Vorschriften verkörpert hat. Was in dieser Hinsicht dem alten Manu zugeschrieben wird, darf nicht als ein von einem Individuum originell Ausgedachtes aufgefasst werden. Es ist nur die lehrhafte Zusammenfügung eines Complexes sittlicher Begriffe, die zu ihrer allmäligen Läuterung des Verlaufs von Jahrhunderten bedurft haben mögen. Und was man so als vom alten Manu ausgesprochen bezeichnete, und was man in der Mānava-Schule in dieser Formulirung forttrug, das ist in anderen Schulen nicht in gleicher äusserer Formulirung zusammengefasst worden. In den anderen Sūtras findet sich eine in gleicher Weise gefasste Redaction von fünf Geboten nicht. Aber innerlich ist doch die sachliche Scheidung der fünf Pflichten des Sichreinhaltens, des Nichtschändens, Nichttödtens, Nichtstehlens, Nichtlügens auch in diesen übrigen Sūtras genau erkennbar [1]). Wir werden also sachlich diese fünf Pflichten als allgemein altarische bezeichnen dürfen. Sie sind so sehr altarische, dass wir sie auch bei Griechen und Römern (wenngleich sie hier ebensowenig in formeller Zusammenfassung gelehrt wurden wie in den nicht zur Mānavaschule gehörenden indischen Sūtras) als die genau verfolgbare Basis ihrer sittlichen Begriffe vor uns haben. Danach werden wir dem hier zu besprechenden Stoffe sachlich keine Gewalt anthun, wenn wir uns äusserlich einfach der Manu-Lehre anschliessen. Für das Ganze aber muss immer festgehalten werden, dass es nicht als eine ausserhalb des Rechts stehende blosse Sittlichkeitsnorm angesehen werden darf: Alles ist Dharmarecht. Es steht daher auch unter den strengen allgemeinen Principien des Dharmarechtes, die wir oben als die noch von Platon ausgesprochenen Grundsätze des Themisrechts haben kennen lernen. Also: nur wer diesen Vorschriften folgt, geht den graden Weg (im Gegensatz des krummen, verwerflichen); wer dem bewusst sich ent-

1) Vgl. z. B § 55 Not. 3; § 45 nach Not. 7.

gegensetzt, verfällt in Hybris; ein Solcher wird von den Göttern verlassen, und wird unter ihrer Timorie sich und die Seinigen zerstören; wer aber den Vorschriften folgt, der ist damit den Göttern nachfolgend und wohlgefällig, ihm wird, wenn er sich mit den Seinigen demgemäss in seinem Rechte schützt, die göttliche Hülfe zu Theil werden, und er wird in diesem wie in jenem Leben glücklich sein.

Aber wenn auch diese fünf Mānavagebote, ebenso wie jene obigen vier urarischen Gebote, Dharmarecht sind, so hindert das nicht, dass doch schon in der altarischen Anschauung beide Gebotskreise als innerlich verschiedene und wesentlich von einander getrennte dagestanden haben. Bei den vier urarischen Geboten handelt es sich um Opfer, um eine, gewissen höheren Mächten zu erweisende, Verehrung, einen Gottesdienst im weiteren Sinne. Die Mānavagebote dagegen betreffen die Vermeidung von Thaten, von denen man sich fern halten muss, um einer dem eigenen Selbst für das Diesseits wie fürs Jenseits anhaftenden Makel zu entgehen. Durften wir jene vier Vorschriften das Religions-Gesetz nennen, so werden wir die fünf Mānavagebote als das Moral-Gesetz zu bezeichnen haben. Beide Gebiete, da sie, das eine nicht weniger als das andere, dem Dharmarecht angehören, enthalten „Pflichten des heiligen Gesetzes“, aber nach zwei ganz verschiedenen Richtungen hin.

Nach dieser Vorerörterung setze ich den Text der „Declaration“ des alten Manu her. Ich ordne sie gleich in die Reihenfolge, in der ich im Folgenden ihre einzelnen Punkte untersuchen werde (Manu 10, 63):

„a) Reinheit,
b) im Zaum Halten der Sinne,
c) Enthaltung von Verletzung der Geschöpfe,
d) Enthaltung von ungesetzlicher Aneignung (fremden Gutes),
e) Wahrhaftigkeit,

hat Manu für die Summe des Gesetzes der vier Kasten erklärt [2]). Man beachte, dass Manu hiermit das gesammte Ge-

2) Bühler's Uebersetzung lautet: ‚abstention from injuring creatures, veracity, abstention from unlawfully appropriating (the goods of others), purity, and control of the organs, Manu has declared to be the summary of the

setz umfassen will. Aber er thut es nur nach Einer Richtung hin. Nach anderer Richtung hin könnte man ebensogut die Gebote der Verehrung von Göttern, Manen, Ṛishis und Menschen für die „Summe des Gesetzes" erklären. Dass es sich hier um zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte handelte, hatte auch seine grosse practische Bedeutung, indem das Religionsgesetz eigentlich nur für die Arier, das Moralgesetz in seinen wesentlichen Theilen auch für die Çûdras galt [3]).

II. Das Reinlichkeitsgesetz.

41. (Physische und sittliche Reinheit.) — 1) Dem an den Cultus der Götter — denen man in Reinheit nahen muss — anknüpfenden Reinlichkeitsgebot liegt der allgemeinere Gedanke zum Grunde, dass der Mensch, der zu Höherem emporsteigen will, zunächst seinen Körper wie seine Seele vor Schmutz zu bewahren habe. Es giebt Völker, die in Schmutz erstarren; sie werden immer auf niedriger Culturstufe verharren. Wer in der Cultur vorwärts kommen will, muss mit der Pflege des Körpers den Anfang machen. Im Reinhalten des Körpers liegt schon ein bedeutendes geistiges Exercitium. Es ist in vielen Richtungen nur das Aeusserliche der inneren Sittenreinheit. Es ist zugleich die Vorstufe, um die Seele des Menschen für rein sittliche Gebote empfänglich zu machen. Dazu kommt noch folgender Umstand. In primitiven Volkszuständen fehlt es noch an genauerer Naturkenntniss. Die dem Menschen schädlichen Kräfte der Natur sind zunächst nur in gewissen zer-

law for the four castes. — Auch bei dem späten Yâjñavalkya (1, 122) finden sich die fünf Mânavagebote; aber das Charakteristische, dass gerade diese fünf die Summe des Gesetzes sein sollen, wird dadurch verwischt, dass noch vier weitere allgemeine sittliche Begriffe beigefügt werdan: ‚a) nicht verletzen, b) Wahrheit, c) nicht stehlen, d) Reinheit, e) Zügelung der Sinne, [Freigebigkeit, Bezähmung, Milde, Geduld] sind die Pflichten aller Menschen'.

3) G. 19, 1 ‚Das Recht der Kasten und Ordnungen ist nun erklärt'; [Haradatta thinks, that the object of this Sûtra is to assert, that in the following chapter (von den Expiationen) the laws given above for castes and orders must be kept in mind. Thus penances like offering a Punastoma are not intended for Çûdras, who have no business with Vedic rites, but other penances are.

störenden Wirkungen beobachtet. Aberglauben und thörichte Theorien haben daher anfänglich einen grossen Spielraum. Aber dem Menschen kommt doch ein in wenigstens sehr vielen Fällen zutreffendes Kriterium zu Hülfe. Was ihm schädlich ist, tritt ihm vielfach in schmutziger, unreiner Gestalt entgegen. Es erregt schon physisch seinen Ekel und Widerwillen. Also die Vermeidung des Schmutzigen ist dann zugleich auch Meidung des Schädlichen. — So bildet sich in einem jungen aufstrebenden Volke allmälig eine grosse Lehre über Das, was rein und unrein sei. Sie ist ein wunderliches Gemisch von richtiger Naturbeobachtung und abergläubischer Furcht, von Pflege löblicher Schamhaftigkeit und andererseits Blossstellung des Ekelerregenden, von gesunden sittlichen Ideen und umgekehrt engherzigster Abschliessung. Das, was schon jedem Einzelnen von seinem eigenen natürlichen Gefühl und Gewissen an- und abgerathen wird, unterliegt nun der genaueren Prüfung der „weisen und tugendhaften" Männer, und das sind in alten Zeiten die Erbgelehrten und Priester. In ihrem Kreise sammelt sich eine theils gesunde, theils wüste Masse von Vorschriften, die alle auf dem Grundgebot beruhen: „Du sollst Dich rein halten".

Diese Masse von Vorschriften ist in unseren indischen Quellen eine sehr grosse. Es kann mir im vorliegenden Werke nicht in den Sinn kommen, sie vollständig darlegen zu wollen. Nur einen kurzen Ueberblick kann ich geben, verbunden mit einem Hinweise auf die grosse historische Wichtigkeit, die solche Lehre in sich trägt. Indem in ihr der erwachende sittliche Geist eines Volkes zu Tage tritt, wird sie auch immer ein historisches Grundelement bleiben, aus dem sich für spätere Zeiten, in denen dies Volk längst die alte Reinheits- und Unreinheitslehre überflügelt und bei Seite geworfen hat, Vieles erklärt, was einst in jenem alten Boden der Unreinheitslehre seine ersten Wurzeln getrieben hatte. Sodann aber bildet diese Lehre ein historisches Kriterium für die grossen Urstämme der Menschheit. Gerade weil in ihr der erwachende sittliche Geist eines Volkes sich kennzeichnet, so wird sie auch in den Völkern, in welche schon die Urstämme auseinandergegangen waren, als ihr sittlicher Geist sich erst zu festigen begann, der Prüfstein für ihre Eigenartigkeit werden können.

Also namentlich der Prüfstein für den eigenartigen Geist der Japhetiten, Semiten und Hamiten. Vorzugsweise liegt uns in dieser Hinsicht erst offen das Quellenmaterial für einerseits die arische und andererseits die jüdische Reinheitslehre, und in dieser Hinsicht ist der nationale Gegensatz Beider ein augenfälliger. Doch ich gehe darauf nicht ein. — Umgekehrt aber ist die Reinheits- und Unreinheitslehre auch wieder ein Kennzeichen historisch zusammenhängender Nationalitäten. Von besonderem Interesse sind in solcher Beziehung die Zusammenhänge der indischen und iranischen Reinheitslehre, von denen die letztere durch die mythische Persönlichkeit des Zarathustra repräsentirt wird.

Was uns als Lehre dieses Mannes mitgetheilt wird [1]), ist im Wesentlichen auch indische Lehre. Insbesondere kommt der Kern Zarathustra's Ethik, die Vorschrift des „rein Denkens, rein Sprechens, rein Handelns“, wörtlich ganz gleichartig gefasst auch in den indischen Sûtras vor; Vi. 48, 18. 19 ‚möget ihr auslöschen, welche irgend sündhafte Acte ich begangen habe, Sünden begangen durch W o r t e, A c t e und ü b l e G e d a n k e n‘. Doch auch hierauf gehe ich nicht weiter ein. Dagegen würde an sich für meine Zwecke wesentlich sein eine Zusammenstellung der indischen mit der griechischen und römischen Reinigungslehre. Dass diese historisch zusammenhängen, ist für die indischen und italischen Arier schon sprachlich sichergestellt: (Curtius Nr. 281) „pû (skt. reinigen), wovon purus, putus und das Causativum von putus putare, rein machen (daher amputare, lanam putare), dann ins Reine bringen“. Auch piare wird hiemit zusammenhängen. In Betreff des Griechischen sind die sprachlichen Zusammenhänge [2]) wohl zweifelhafter. Sachlich aber [3]) treten hier die Zusammenhänge, namentlich in

1) Vgl. Duncker, Gesch. d. Alt. IV S. 76 ff.

2) Curtius Nr. 26: Skt. çudh, çundhâmi (purifico, lustro), çudhjâmi (abluor, lustror); Gr. καθαρός (rein), καθαίρω (reinige), κάθαρσις (Reinigung, Sühnung), Κασταλία; Lat. castus (für cadtus); Altd. hēdar, Ahd. heitar (?); Ksl. cistu (rein).

3) Insbesondere auch der griechische Satz τὸ πῦρ καθαίρει (Curt. Nr. 385) entspricht ganz der indischen Auffassung, wonach einerseits das Glühendmachen reinigt (Bandh. I 4, 6, 4), und andererseits man [was als eine besondere Erfindung Manu's galt; s. § 39 a. E.] Etwas durch Umzirkelung mit Feuer reinigen kann (Bandh. I 4, 6, 2; Vas. 12, 15. 16. — Vgl. noch § 62 N. 1).

den Unreinheitszeiten wegen Geburt und Tod, sowie in der Lehre von der Befleckung durch Mord mit nicht minderer Sicherheit hervor. Doch aber wird man sagen dürfen, dass im Ganzen diese Reinlichkeitslehre in ihren indisch-gräcoitalischen Zusammenhängen für die Untersuchung noch als ein jungfräulicher, kaum berührter Boden daliegt. Ich bin nicht im Stande, hier Mehr zu geben, als eine Uebersicht über die Grundsätze der indischen Sûtras und über einige bei Griechen und Römern besonders hervortretende Punkte.

2) Unreine Sachen und Unreinheit des menschlichen Körpers. Endlos sind die Bestimmungen der Sûtras über die unreinen und verunreinigenden Gegenstände und über die Mittel der Reinigung. Ich gebe nur einen dürftigen Einblick. Das immer Reine sind: Fliegen, der vom Munde tropfende Speichel, Schatten, Kuh, Elephant, Pferd, Sonnenstrahl, Staub, Erde, Luft, Feuer, Katze, Vi. 23, 52. 53. Wer Sachen in der Hand hält, braucht sie, von Unreinen berührt, nicht wegzulegen, Vi. 23, 55. Unrein wird das von Haaren, Speichel u. dgl. Berührte, Ap. I 5, 16, 11—15. Es giebt zwölf Arten der unreinen Körperexcretionen, Vi. 22, 81. Durchaus verunreinigend sind spirituöse Getränke, Vi. 22, 77. 82—84; Ap. I 5, 17, 21—25. Ein Fluss reinigt sich selbst, Vi. 22, 91. Ein Brunnen wird durch die Leiche eines fünfzehigen Thiers verunreinigt, Vi. 23, 44—46; 54, 2—7. Genaue Vorschriften bestehen für die Reinigung von beschmutztem Eisen, Stein, Horn, hölzernen und irdenen Gefässen, Kleidern, grossen Waarenquantitäten, Kräutern, Wurzeln, Betten, Wagen, Sitzen, Seide, Wolle, Leinenzeug, Flüssigkeiten, Zucker, Salzen u. s. w., Vi. 23, 7—37. Verunreinigend ist das Leben in den Städten mit ihrem Staube, Baudh. II 3, 6, 33. 34. Auch das Land und das Haus kann als befleckt erscheinen, Vi. 23, 56. Es wird dann gereinigt durch Abwaschen, Wassersprengen, Beschmieren mit Kuhdung, Bestreuen mit reiner Erde, Abkratzen, Umpflügen, Baudh. I 5, 9, 11; 6, 13, 17. — In höchst eigenthümlicher Weise wird die Frage vom Reinsein als Entscheidungsmoment verwendet für die Frage, ob etwas Gebrauchsobject oder Verkehrsobject sein könne. Rein ist die Hand des Handwerkers, zum Verkauf Ausgestelltes, durch Bettel Empfangenes, Baudh. I 5, 9, 1—8; rein ist das säugende Kalb beim Fliessen der Milch, der Vogel beim Ab-

picken der Frucht, der Hund beim Fangen des Wildes, der Mund des Weibes zum Zweck des Kusses, Vi 23, 49; rein sind Blumen und Früchte, auch wenn sie an unreinen Plätzen wachsen. Das eigene Lager, Sitz, Kleider, Weib und Kind, Wassertopf sind rein für Einen selbst, unrein für Fremde. Sitz, Lager, Wagen, Schiff, Weg, Gras werden nach dem Berührtsein durch Cāṇḍālas oder aus der Kaste Gestossene vom Winde wieder gereinigt, Vi. 23, 12. Korn auf der Dreschtenne, Wasser in Bächen und Behältern, Milch in der Kuhhürde dürfen gebraucht werden, wenn auch von Personen kommend, deren Speise nicht annehmbar ist. Rein ist das Fleisch von Thieren, die durch andere Thiere gefangen wurden, Vi. 23, 50; Vas. 3, 45—47.

Rücksichtlich des menschlichen Körpers gelten die Sätze, dass die Theile und insbesondere die Oeffnungen, unterhalb des Nabels unrein sind, Baudh. I 5, 10, 18. 19. Daher ist auch das um die Lenden geschlagene Kleid unrein, Baudh. I 6, 13, 14; Vi. 22, 77. 78. Genaue Vorschriften werden gegeben über die Ausleerung und die Reinigung danach, Vas. 6, 12—19; Baudh. I 5, 10, 10—17; II 3, 6, 39. Vorübergehende Verunreinigung [durch Berührung eines aus der Kaste Gestossenen, Cāṇḍāla, eines durch Niederkunft oder Menstruation [4]) unreinen Weibes, einer Leiche, Dessen, der Jene berührt hat, eines Hundes, Opferpfostens, Scheiterhaufens, Begräbnissplatzes] muss

4) Rücksichtlich der Frauenmenstruation bestand erklärlicher Weise in der Sūtrazeit noch kein Verständniss ihrer physiologischen Bedeutung. So mischen sich denn auch hier physische und sittliche Gesichtspunkte. Wunderlich ist die Erzählung vom Ursprunge der Menstruation; sie ist in Verbindung gebracht mit der Schuld des Brahmanenmordes; Vas 5, 7. Während der monatlichen Reinigung gilt die Frau als eine Unreine, die nicht berührt werden darf, Vas. 4, 22 37, und die man vom Verkehr ausschliesst, Vas. 5, 8, 9. Aber dieser Zustand der Unreinheit erscheint zugleich als ein immer sich erneuerndes Mittel zum nicht bloss physischen, sondern auch sittlichen Reinwerden; Vas. 28, 3. 4 ‚durch ihre zeitweilige Unreinheit wird sie rein. Frauen besitzen ein unvergleichliches Mittel der Reinigung. Sie werden nie ganz verabscheuungswürdig. Denn Monat auf Monat räumt ihre zeitweilige Unreinheit i h r e S ü n d e n hinweg‘. Besondere Anwendung findet dies auf den Ehebruch, Baudh. II 2, 4, 2—4. Einer die eheliche Treue verletzenden Frau wurde ihr Fehltritt nicht so schlimm genommen, wenn die spätere Menstruation zeigte, dass er ohne Folgen geblieben war.

durch Baden in den Kleidern beseitigt werden, G. 14, 30—33. Alle die peinlich geübten Vorschriften über physisches Reinsein der Menschen und Dinge erscheinen gleichsam nur als Unterlage, als Voraussetzung für die von den Göttern geforderte sittliche Reinheit. Der physisch Reine ist auch fromm und wahrheitsliebend; Baudh. I 6, 13, 3—5 ‚an Euch, o Maruts, die Reinen, reines Fleisch; Euch, den Reinen, bringe ich ein reines Opfer. Die, welche fromme Riten lieben, welche von reinem Ursprung sind, selbst rein und Reiniger Anderer, kamen schuldigermassen zu dem wahrheitsliebenden (Opferbringer). (Er wird) rein sein, wenn kein Tadel an seinen Kleidern ist; desshalb lasst ihn alle mit dem Opfern verbundene Acte in tadellosen (weissen) Kleidern vollziehen. Der Opferer und sein Weib so gut wie die officiirenden Priester sollen Kleider anziehen, die gewaschen worden, im Winde getrocknet und in keiner schlechten Verfassung sind‘.

42. (Fortsetzung. — Unrein machende Ereignisse.) — 3) Von besonderem geschichtlichen Interesse ist die Frage von den verunreinigenden Ereignissen. Auch hier greifen physische und sittliche Elemente noch ungelöst in einander. Verunreinigend sind die Verbrechen, verunreinigend auch die drei Thatsachen der Zeugung, Geburt und des Todes der Menschen. Die verunreinigende Kraft der Verbrechen bildet für die rechtsgeschichtliche Untersuchung einen Gegenstand von höchster Wichtigkeit. Sie ist für volles Verständniss der alten Grundlagen des Criminalrechtes unentbehrlich. Je mehr aber in dieser Hinsicht unsere griechischen und römischen Quellen lückenhaft sind, um so mehr wird der Versuch von Interesse, ob wir nicht aus dem in reicher Fülle vorliegenden altindischen Material Manches zur Ausfüllung jener griechischen und römischen Lücken brauchen können. Eine eingehendere Darstellung des indischen Materials werde ich unter III in den §§ 44—56 geben. Danach bleibt mir hier nur übrig, die verunreinigenden drei Thatsachen d e r Z e u g u n g, G e b u r t u n d d e s T o d e s noch weiter zu besprechen [1]). Es ist begreiflich, dass auf diese

1) Ueber die Geburts- und Todeswoche siehe § 31. Ueber die Z e u g u n g

drei Thatsachen, als die nahezu wichtigsten und doch so räthselhaften, das intensive Nachdenken eines geistig begabten Volkes auch in seinen primitivsten Zuständen sich vorzugsweise concentrirt, dass sich in Betreff derselben Gebräuche und Anschauungen bilden, die wir einerseits als noch in die Gegenwart reichende, andererseits bis in die urältesten Zeiten zurückgehende verfolgen können. In der That ist hier diese Zurückverfolgung in einigen wichtigen Stücken altarischer Bräuche und Regeln nach unseren Quellen möglich. Und das ist für unser rechtsgeschichtliches Studium von hoher Bedeutung. Wir streifen damit an die Aufgaben der Chronologie, auf deren schwieriges und unendlich weitreichendes Gebiet hier einzugehen völlig unstatthaft sein würde. Aber es wird möglich sein, die zu besprechenden Punkte innerhalb einer die chronologischen Untersuchungen fernhaltenden Grenzlinie zu fassen.

Dass die zehntägige (bezw. neuntägige) Todeswoche und die zehntägige Geburtswoche als eine gleichartige Impuritätszeit dastehen, ist oben (§ 31) bereits nachgewiesen worden. Der Ursprung dieses Zeitmaasses ist aber nicht beim Tode (wo ja an sich kein natürlich gegebener Schlusspunkt besteht) zu suchen, sondern bei der Geburt. Der zehnte Tag ist der, an welchem regelmässig die Wöchnerin aufsteht. Das Kind erhält dann, als ein vom Vater anerkanntes, einen Namen[2]. Es muss aber zuvor die Frage geprüft sein, ob das Kind, als ein ausgetragenes, rechtzeitig erzeugtes, des suscipi würdig erscheine. Die Geburt des Kindes weist mit Nothwendigkeit auf die Conceptionszeit zurück, und die Geburt ist nur in genauem Zusammenhang mit der Schwangerschaftsdauer erschöpfend zu beurtheilen.

Ueber die Schwangerschaftsdauer haben die Arier seit uralter Zeit Beobachtungen gemacht und mit sich getragen, die

---

vgl. e) Vi. 22, 67 ‚(Baden ist verordnet) nech geschlechtlicher Beiwohnung'. b) Genauere Vorschriften über die eheliche Beiwohnung s. bei Ap. 1 11, 30, 19; 32, 1. 2; II, 1, 1, 16—24; G. 5, 1. 2; Vas. 11, 37. 38; 12, 22—24; 20, 36. c) Vorschriften für den Snâtake rücksichtlich des Beischlafs G. 9, 25—31.

2) Der Tag der Nemengebung heisst Nâmedheya [Curtius Nr. 446: skt. nâme(n), Zd. namen, gr. ὄνομα, Lat. nomen, Goth. nemo, Ksl. ime, Altir. ainm]. Vi. 27. 5 ‚Das Nâmadheya muss vollzogen werden, sobald der Termin der (durch die Geburt des Kindes verursachten) Impurität vorüber ist'.

im Wesentlichen mit Dem übereinstimmen, was die jetzige Wissenschaft lehrt [3]). Sie sagen: die Schwangerschaft dauert regelmässig zehn Monate [GIRG. S. 37; vgl. auch in der griechischen [4]) Adonissage das Platzen des Baums nach zehn Monaten, Pauly Real-Enc. I 1, 175]. Aber um richtig zu verstehen, wie dies in altarischen Zeiten gemeint sei, muss man sich erst vergewissern, was man damals unter Monat verstanden habe. Zu dem Zweck werde ich etwas weiter umaus zu blicken haben.

Man wird nicht bezweifeln können, dass der Gegensatz der feststehenden und beweglichen Zeitmaasse, wie wir ihn in unserer jetzigen Jurisprudenz verwenden [5]), in seinen Grundelementen auch schon in den primitivsten Volkszuständen hat zur Anwendung kommen müssen. Das Sonnenjahr giebt sich als ein feststehender Zeitraum auch dem blödesten Auge zu erkennen. Man sieht das Vor- und Rückschreiten des Sonnen-Auf- und Unterganges am Horizont. Man erkennt, dass vom längeren und kürzeren Scheinen der Sonne die Jahreszeiten (Frühling, Sommer, Herbst, Winter, — oder je nach den Gegenden: nur drei Jahreszeiten) abhängen. Man weiss, dass regelmässig dieser Turnus der Jahreszeiten wiederkehrt, und diesen immer wiederkehrenden Turnus nennt man die von irgend welchem Ereigniss an festzählbaren Jahre. An dem Aufgang gewisser Gestirne merkt man sich im Grossen den Beginn

3) Max Zöllner, Zur Kenntniss und Berechnung der Schwangerschaftsdauer. Jena 1885. S. 7: „Die allgemeine, in allen Lehrbüchern aufgenommene Thatsache, dass die meisten Geburten in der 40. und 41. Woche stattfinden, jedoch auch kürzere Dauer genügen kann zur vollständigen Entwickelung eines reifen Kindes. Die Differenz zwischen der kürzesten und längsten Dauer beträgt bei uns 95 Tage oder circa 14 Wochen, welche Schwankung wir wieder antreffen, wenn wir vom Conceptionstermin die Graviditätsdauer berechnen. Wenn bei uns die kürzeste Dauer 223 Tage beträgt, und die längste 318, so kommen wir damit der Ansicht Schröder's sehr nahe, welcher zur völligen Entwicklung eines reifen Kindes 240—320 Tage für möglich hält".

4) In Betreff der griechischen Auffassung ist von besonderem Interesse die Erzählung des Herodot VI 63—69. Danach ist mit den Worten τὸν χρόνον, τοὺς δέκα μῆνας, die eigentliche Normalzeit angegeben, aber mit der Modification: τίκτουσι γὰρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἑπτάμηνα. Apoll gilt als ἑπταμηνιαῖος. Pauly I 2, 1273 [vgl. noch Gell. III 16 „nunquam octavo"].

5) Savigny, System IV 319 ff.

der einzelnen Jahreszeiten. Das ist das Sonnenjahr. Da die Sonne die Alles beherrschende Spenderin des Gedeihens und Wohles der Menschen ist, so hat auch dies feststehende Sonnenjahr von jeher die Herrschaft gehabt in Betreff der Regeln über Beginn der Jagd, der Seefahrt, gewisser Arten des Fischfanges, über die Ordnung des Ackerbaus, über Rüstung zu den in guter Jahreszeit zu beginnenden Kriegszügen, Ernennung der Heerführer und Magistrate, Berufung der allgemeinen Volksversammlungen u. dgl. Aber wenn man auch die Einheit dieses festen Sonnenjahrs nie hat verkennen können, so hat es doch, nach Ausweis der Geschichte, mit der Schaffung genau zutreffender Unterabschnitte und der Unterbringung der einzelnen Tage in denselben, innerhalb der verschiedenen Völker vor der Erlangung genauerer mathematischer Kenntnisse die grössten Schwierigkeiten gehabt. Die Ordnung der Schalt-Monate und -Tage hat den Völkern die grössten Nöthe gemacht.

Ein anderes Zeitmaass hat sich den Menschen auf einem ganz anderen Boden aufgedrängt, und gerade hierüber geben uns die indischen Quellen sehr erfreuliche Aufschlüsse. Im Kreise des Hauses waltet die Hausfrau, deren Hauptbestimmung nach arischer Anschauung ist, die Fortpflanzung des Geschlechtes zu vermitteln. Diese hängt von den Menses der Frauen ab. Mit ihrem Erscheinen muss der Vater für Verheirathung der Tochter sorgen; ihr Ausbleiben zeigt bei der Ehefrau an, dass die höchste Hoffnung des Ariers, die Sohneserzielung, in Aussicht stehe. Damit ist die Frauenwelt von Natur mit Nothwendigkeit auf die Beachtung der Mondumläufe angewiesen. Der mensis [skt. mās, gr. μήν, Goth. mēna, Ahd. mānot] ist von vorn herein der „Messer“ für die gesammte Frauenwelt. Von ihm hängt die Vorausbestimmung ab, wann ihre Periode wiederkehren, wann das concipirte Kind geboren werden werde.

Bei der unvergleichlichen Wichtigkeit, welche auf die Kindererzielung gelegt wurde, konnte es nicht fehlen, dass allmälig die Entwicklungszeit des Kindes von der Conception bis zum nāmadheya (ja noch darüber hinaus) unter den Schutz von Sacralacten gestellt wurde. Die indischen Quellen belehren uns

darüber (G. 8, 8; Vi. 27; Y. 1, 11)[6]). Zuerst wird die Zeugungsceremonie (nishekakarman) begangen, zu einer für die eheliche Beiwohnung geeigneten Zeit (following immediately upon the menstrual evacuation), damit die Frau mit der Conception einer Leibesfrucht gesegnet werde. Dann folgt das puṃsavana (Ceremonie zur Bewirkung einer männlichen Geburt); es muss vollzogen werden, ehe der Embryo sich zu bewegen beginnt; (Weber II 312): „es hat vor sich zu gehen nach der Empfängniss, sobald die Kleider der Frau sich von den Menses frei zeigen, unter einem nakshatra, dessen Name masculini generis ist, und zwar bevor das Kind sich bewegt, im ersten, zweiten oder dritten Monat". Hierauf findet statt (zur Segnung des weiteren Verlaufes der Schwangerschaft) das sīmantonnayana (Haarscheitelungsceremonie der Mutter); Weber a. a. O.: „auch bei zunehmendem Monde, und zwar ebenfalls, wenn derselbe mit einem nakshatra generis masculini in Conjunction steht [(in Einer Quelle) ist der erste, sechste und achte Monat, (in anderer) ausserdem noch der vierte, (wieder in anderer) dagegen nur der siebente dafür bestimmt; (bei späteren Geburten ist die Zeit eine ganz beliebige)]". Dann kommt die bei der Geburt selbst zu vollziehende Ceremonie, das jātakarman. Darauf nach Abschluss der Impuritätszeit das nāmadheya, woran sich weiter noch schliessen (Gobh. II 6—8): das ādityadarçana, die Ceremonie des Herausnehmens des Kindes, um die Sonne zu sehen (im vierten Monat nach der Geburt), das annaprāçana (die Entwöhnung oder Ceremonie der ersten Fütterung), und schliesslich das cūḍākaraṇa, der Ritus der ersten Scheerung des Kindes im dritten Jahr entweder nach der Conception oder der Geburt des Kindes[7]).

6) Sehr dankenswerthe Aufschlüsse giebt hierbei die Schrift von A. Weber, Die vedischen Nachrichten von den Nakshatra (Mondstationen) [Abh. d. Berlin. Acad. d. Wiss.] 1. Th. Histor. Einl. Berl. 1860. II. Th 1862.

7) Mit dieser letzten Festlichkeit kann noch zusammenhängen der griechische Branch der Lustbarkeit für die Knaben an den Anthesterien: τρίτῳ ἀπὸ γενεᾶς ἔτει. Pauly R. E II 1061 (Bekränzung der Knaben). — Die Gesammtheit der von der Zeugung bis zur ersten Kindesscheerung vorzunehmenden Sacral-Handlungen bildet ein einheitliches Ganzes Es wird zusammengehalten durch den Gedanken, dass die in Zeugung und Geburt enthaltene Unreinheit auf eine menschliche Schuld zurückdeute, die gesühnt werden müsse. Da-

Das ganze sacrale Geleit, welches man so dem werdenden Menschen giebt, ruht auf der genauen Verfolgung der Monate, deren zehn man als die reguläre Aufenthaltszeit des Kindes im Mutterleibe annimmt. Die unendliche Wichtigkeit aber der Söhneerzielung legt es nahe, dass man diesen ganzen Zehnmonatszeitraum, als die geweihteste Zeiteinheit, auch mit dem Namen Jahr [ἔτος; Curtius Nr. 210: skt. vatsas; lat. vetus; ksl. vetuchu (alt)] bezeichnete. Es war ein so recht im Schoosse des Hauses zur Geltung kommender, aber von der Urzeit an, seit das Kinderbekommen so überaus bedeutsam erschien, sich aufdrängender Zeitbegriff. Freilich ein ganz anderer als jener aus den wechselnd wiederkehrenden Jahreszeiten entnommener Begriff des Sonnenjahres. Danach wird die Frage von hoher Wichtigkeit, ob und wie hoch hinauf wir die Auffassung der zehnmonatlichen Schwangerschaftsdauer (GIRG. S. 37) als ein Jahr constatiren können. Wir sind in der That im Stande, diese zweifellos bei den Römern existirende Auffassung[8]) auch in den indischen Quellen sicher nachzuweisen. Weber citirt hauptsächlich zwei Stellen, die genau übersetzt folgendermaassen lauten. Aitareya Brāhmaṇa 4, 22, 4: ‚Diejenige Frucht, welche vor Ablauf eines Jahres geboren wird, im fünften oder sechsten Monat, die missräth, man hat keinen Genuss davon. Aber von

nach sagt Yājñavalkya [nachdem er 1, 11. 12 die Sacralhandlungen von der Empfängniss bis zum Haarflechten aufgezählt hat] 1, 13 zusammenfassend: ‚so gelangt zur Beruhigung die Sünde [enas = Verschuldung], welche aus dem Samen und dem Mutterleibe entspringt‘. — Vgl. auch das von Bachofan, Ant. Br. I 65 Mitgetheilte: ‚die Empfängniss legt auf jeden Menschen eine Makel, welche der Vater . . . durch Verrichtung religiöser Handlungen zu tilgen niemals unterlassen darf‘.

8) Cic. pr. Cluent. 12, 35: Quae mulier obtestatione viri decem illis mensibus ne domum quidem ullam nisi socrus suae nosse debuit, haec quinto mense post viri mortem ipsi Oppianico nupsit. Quae nuptiae non diuturnae fuerunt, erant enim non matrimonii dignitate, sed sceleris societate coniunctae. Ovid. Fast. I, 27: Tempora digereret cum conditor urbis, in anno constituit menses quinque bis esse suo. . Quod satis est, utero matris dum prodeat infans, hoc anno statuit temporis esse satis. Per totidem menses a funere coniugis uxor sustinet in vidua tristia signa domo. Seneca ep. 63: annum foeminis ad lugendum constituere maiores — Vgl auch noch Gell. III 16: Homeri quoque aetate, sicut Romuli, annum fuisse non duodecim mensium, sed decem.

derjenigen, welche als zehnmonatliche, nach Verlauf eines Jahres [eigentlich: als jährige] geboren wird, hat man Genuss' [„die Erklärer streiten, ob es sich um die Frucht eines Thieres, also hier einer Kuh, handelt, — nach indischer Lehre dauert die Schwangerschaft von Weib, Kuh, Stute gleich lange[9]), — oder eines Menschen. Denn das ‚Genuss haben' kann sowohl essen als Freude haben bedeuten. Aber das ist für die Hauptsache gleichgültig; daçamāsya zehnmonatlich und samvatsarika jährig sind hier gleichbedeutend"]; Çatapathabrāhmaṇa 6, 1, 38: ‚(Er) goss den Samen in das Weib. Nach einem Jahre wurde der Knabe geboren'[10]). — Wir ersehen hieraus, dass unter Jahr an sich nur ein langer einheitlicher Zeitraum verstanden wurde, und dass man den Ausdruck nicht bloss vom Turnus der Jahreszeiten (Sonnenjahr), sondern auch von einem Complex von 10 Monaten gebrauchte. Diesen 10-Monatszeitraum entnahm man von der natürlich gegebenen Schwangerschaftsdauer [gerade ebenso wie auch in den römischen Quellen, Not. 8]. Man identificirte rücksichtlich des Ausgetragenwerdens des Kindes 10-Monatsdauer und Jahresdauer. Nothwendig also verstand man unter dieser Jahresdauer ganz etwas Anderes wie jenen Cyklus der Jahreszeiten. Auf letzteren hat man zur Gewinnung von Unterabtheilungen den Begriff des Monats vom 10-Monats-Jahre erst herübergenommen (GIRG. S. 192 Not. f), wodurch denn jene endlosen Schaltverwirrungen veranlasst wurden.

Wir haben hiemit den uralt-arischen Bestand des „Schwangerschaftsjahres" festgestellt. Man wird wohl nicht läug-

---

9) In Betreff der Wirklichkeit vgl. Zöllner a. a. O. S. 10: „Beobachtungen von Tessier und Anderen haben gezeigt, dass die Tragzeit beim Pferd von 287 bis 419, bei der Kuh von 240 bis 321 Tage wechselt".

10) Hiernach ist nicht richtig das von Weber II 313 Gesagte: „Die Dauer der Schwangerschaft wird in der Regel auf 10 Monate, Mondmonate also, angegeben, oder auf ein Jahr. Das gewöhnliche 360tägige Jahr kann damit natürlich nicht gemeint sein, aber auch sonstige Jahre passen nicht. Selbst das Nakshatra-Jahr mit seinen 324 Tagen ist immerhin noch zu gross, da dergleichen partus serotini doch nur eine seltene Ausnahme bilden. Der etwaigen Annahme eines zehnmonatlichen Jahres . . steht die Nebeneinanderstellung beider Termine (Ait. Br. 4, 22) entgegen". Die Nebeneinanderstellung ist nicht im Sinne von aut, sondern von sive gemeint.

nen wollen, dass dieser bei den Altindern wie Griechen und Römern uns entgegentretende Begriff ein auf diese drei Völker von ihren gemeinsamen Vorfahren vererbter gewesen sein muss. Es fehlt uns aber zur vollen Klarheit doch noch ein wesentlicher Punkt. Das Schwangerschaftsjahr ist kein sich von selbst durch die wechselnden Jahreszeiten, wie den objectiv gegebenen Frühlings (u. s. w.) -Anfang ankündigender Cyklus. Sein Ende lässt sich nicht, sobald man sich einen beliebigen Anfangspunkt gesetzt hat, durch den Niedergang der Sonne genau an demselben Punkte des Horizonts feststellen; d. h. das Schwangerschaftsjahr ist kein „feststehendes“ Zeitmaass. Es wird gerechnet von einem arbitären, subjectiv ausgewählten Anfange, der Nacht der supponirten Conception. Es soll die Zeit messen bis zur demnächstigen Geburt des Kindes; d. h. es ist ein „bewegliches“ Zeitmaass. Wie aber kann man sich, — in Zeiten, wo man nicht zu schreiben versteht, wo man keine Kalender hat, in dem man einfach einen bestimmten Tag, den man sich individualisiren will, „roth anstreicht“, — eine derartige Berechnung übersichtlich machen? Man bedarf dazu eines bequemen Mittels der Individualisirung des Anfangstages, von dem an die Berechnung der Schwangerschaftsdauer datirt werden soll. Weber hat in seiner Darstellung der Nakshatras dieses Mittel bei den Altindern nachgewiesen.

Freilich ist die Nakshatrarechnung immerhin schon eine complicirtere. Sie ist erst die genauere Ausbildung einer Rechnungsweise, die in ihrem Grundgedanken und unvollkommener schon seit sehr alter Zeit in Gebrauch gewesen sein muss. Den Griechen und Römern, die den Grundgedanken des Schwangerschaftsjahres immer verwendet haben, ist sie unbekannt. Bei den Indern ist in der vedischen Periode das Sonnenjahr von 360 Tagen mit Monaten zu 30 Tagen schon in Gebrauch (Weber II 282. 289), d. h. die Herübernahme des beweglichen Zeitabschnittes des Mondumlaufes zu festen Unterabschnitten des Jahreszeitencyklus ist eine bereits lange vollzogene. Dagegen die genauere Feststellung des beweglichen Zeitabschnitts des Mondumlaufs durch die Nakshatrarechnung datirt erst aus späterer Zeit. Sie bekundet Zusammenhänge mit Westasien (Weber I 316. 293). Sie beruht auf der Thatsache, dass der Mond bei seinem Umlauf nach 27 Tagen 7 Stunden 43 Minuten [peri-

odischer Monat, — Weber II 288. 289, — im Gegensatz des synodischen Monats von 29 Tagen 12 Stunden 44 Minuten] am Himmel wieder bei demselben **Stern** (nakshatra-Stern, Weber II 268) anlangt. Im engeren Sinn heissen dann Nakshatra diejenigen in gleichmässigen Abständen von einander (Weber II 280) entfernten Sterne, bei denen, in seinem gleichmässigen Fortschreiten von 13 Grad, der Mond je an jedem Abend anlangt, also die **Mondstationen** (Weber II 274). Die Sage gestaltet sie zu den 27 Frauen des Mondes, deren je Einer der Mond in jeder Nacht beiwohnt, die er dann aber um seiner Lieblingsfrau Rohiṇī willen vernachlässigt, was ihm als Strafe sein periodisches Einschwinden und Abnehmen zuzieht (Weber II 275—277). Es kommt auch noch die Annahme einer achtundzwanzigsten Frau vor, was sich aus dem übrigbleibenden Bruch des Mondumlaufes erklärt (Weber II 279)[11]). Die ganze Nakshatra-Lehre und ihre Verwendung für die Opfer ist schon eine schwierigere: ‚die Menschen kennen die Nakshatra nicht besonders gut, denn sie haben immer erst etwas viel nachzudenken (ehe sie dieselben finden)‘ (Weber II 296. 297). Aber sie war doch practisch zweckmässig, um im Gebiete des „häuslichen und bürgerlichen Lebens“ die hier wichtigen Zeitabschnitte genau bis auf die individuellen Tage berechnen und sie mit den

11) Aus dieser Nakshatralehre von den 27 bis 28 Monatstagen ergiebt sich, dass der Satz von der Zehnmonatsdauer der Schwangerschaft im Genaueren so zu verstehen sei: zehnmal siebenundzwanzig bis achtundzwanzig, also 270 bis 280 Tage beträgt ihre regelmässige Dauer. Nun ist es noch jetzige Lehre, dass die regelmässige Dauer die von 40 bis 41 Wochen (280 bis 287 Tage) sei (Not. 3). Die Altarier haben mithin schon sehr genau beobachtet. — Im römischen Rechte hat die Rechnung sich dadurch verändert, dass man die uralte Regel (Not. 4), ein Kind könne als ἑπταμηνιαῖος bis δεκαμηνιαῖος [nur nicht „octavo mense“] lebensfähig geboren werden, in physiologisch unrichtiger Weise nicht aus dem 27/28 Tage dauernden Mondumlaufe, sondern aus den vom Mondmonat auf das Sonnenjahr herübergenommenen Unterabschnitten von 30 Tagen erklärte. Also man verstand unter 10 Monaten: 300 Tage. Als sechs Monate aber (oder ein Halbjahr) rechnete man auf die Autorität des Hippokrates hin: 182 Tage; fr. 3 § 11. 12 de suis et legit. 38, 16; fr. 12 de statu hom. 1, 5; vgl. Savigny, System II 388, IV 339 [die in der Mommsen'schen Digestenausgabe citirte Stelle des Hippokrates lautet: ὡσαύτως καὶ γόνιμα γίνεται τὰ μὲν θᾶσσον, ἑπτάμηνα τελείως· τὰ δὲ βραδύτερον, ἐννέα μησὶ τελείως ἐς φάος ἀναδείκνυται. Indem Hippokrates für die 10 Mondumläufe 9 Sonnenjahrsmonate von je 30 Tagen substituirt, also 270 Tage, trifft er wieder im Wesentlichen das Richtige].

erforderlichen sacralen Ceremonien ein für allemal ordnen zu können (Weber II 311). Das Wichtigste in dieser Hinsicht ist die Unterstellung des ganzen Verlaufs der embryonischen Zeit, von der Empfängniss bis zur Geburt im zehnten Monat, unter die sacralen Vorschriften (Weber II 312. 313).

Ich kehre noch einmal zu jener mit der Geburt eintretenden Impuritätswoche zurück, dieser uralten, gleichmässig bei Indern, Griechen und Römern sich findenden, Institution [12]), der dann auch die Impuritäts-Todeswoche [12a]) gleichartig gestaltet worden ist. Die Geburtswoche ergiebt sich nun aber, richtig betrachtet, nicht als eine zehntägige, sondern, ebenso wie die Todeswoche (die Enata oder das Novendial), als eine neuntägige Frist (vgl. oben § 31 Not. 10). Als solche tritt sie ja auch bei den Römern hervor (GIRG. S. 25). Die δεκάτη erscheint nämlich als der erste festliche Tag, nachdem die Zeit des eigentlichen Wochenbetts, d. h. die ersten neun Tage, überstanden sind. Diese neun Tage [das Drittel des 27tägigen Nakshatramonats oder Sternmonats (Weber II 281): ‚In wie viel Zeit aber der Mond die dreimalneun'ge [sic!] Sternenschaar (triṇavātmaka) durchläuft, das ist der Sternmonat, dess Hälfte paksha wird genannt'] haben zunächst für die Wöchnerin grosse Bedeutung. Noch jetzt werden die ersten neun Tage ärztlicherseits als die „kritischen" angesehen. Mit dem zehnten ist diese kritische Zeit überwunden. Der zehnte Tag ist der über die Unreinheitszeit hinausliegende erste „reine" Tag. Spricht man also von der δεκάτη, so meint man damit kurz die abgeschlossene Unreinheitszeit. Dabei ist also die Unreinheitszeit selbst nur neuntägig. Für diese „δεκάτη" nun besteht bei den Indern genau dieselbe Auffassung, wie ich sie in der GIRG. S. 714. 715 auch als griechische hervorgehoben habe, dass sie die „Zeit der Gefahr" (für das Leben des Kindes) sei; (Weber II 314 Not.): „Die zehn ersten Tage sind die gefährlichen. Daher heisst das Kind, das darüber hinweg ist, nirdaça, und das Abstractum davon: nairda-

12) Gobh. II 7, 13—23; 8, 8—18.

12a) Auch bei den Iraniern wird aus dem Sterbehause das Heerdfeuer entfernt und erst nach neun Nächten wieder entzündet; Duncker, Gesch. d. Alt. IV. 159. 160. 590.

çyam bedeutet geradezu: Sicherheit des Lebens". — (Weber II 314. 315) „Das Sternbild [d. h. das nakshatra], unter welchem die Geburt vor sich geht, übt den grössten Einfluss auf das Lebensgeschick des Kindes aus" [Weber II 292: ‚am bösen Tage ward er geboren, der Starke: bei nakshatra-Schein ward geboren der Kräftige: er möge nicht tödten den Vater aufwachsend, die Mutter nicht schädigen, die ihn geboren' [13])]. „Daher wird denn am zehnten Tage, wo die Wöchnerin aufsteht, dem Geburtstage (janmatithi) eine Opferspende dargebracht, und dreien bha (d. i. nakshatra) nebst deren Gottheiten, und zwar so, dass das Gestirn, unter welchem die Geburt stattgefunden hat, dabei in die Mitte genommen wird. Die Gebete flehen um Leben und Schutz für den Knaben. Diese Feier wird jeden Monat wiederholt, bis dann am Ende des Jahres an sämmtliche nakshatra und ihre Gottheiten ein Opfer gerichtet wird, deren Aufzählung hierbei stattfindet". — Den Abschluss der Impuritätszeit bildet bei Indern, Griechen und Römern das Fest der Namengebung, welches das altarische Wort „Namen" unverändert fortgetragen hat. Nur der Unterschied besteht, dass bei Griechen und Römern regelmässig die Eltern (insbesondere der Vater) den Namen geben (GIRG. Anm. 5 u. 14), während die indische Sitte ausserdem die Brahmanen herzugezogen hat; Weber II 316: „von ganz besonderer Bedeutung ist das nakshatra der Geburt für die Namengebung. Gleich nach der ersten Nahrung erhält das Kind einen Namen, den nur die beiden Eltern wissen dürfen: erst am zehnten erhält er seinen öffentlichen, von den brāhmaṇa erkorenen Namen" [14]).

43. (Bewahrung vor dem Unreinen, und Wiederherstellung der Reinheit). — 4) Das Gebot: „Du sollst Dich rein halten" enthält nicht bloss die Lehre von Dem, was unrein ist, sondern

13) Das erste Kriterinm, ob ein Mensch gut oder böse sei, ist die Erfüllung der Obsequiumspflicht gegen die Eltern; vgl. oben § 29 Not. 6.

14) Dem entspricht, dass auch die Stadt Rom einsn öffentlichen nnd einen Geheimnamen erhalten hatte. Letzterer durfte bei Todesstrafe nicht enuntiirt werden. Serv. ad Aen. I 277: urbis enim illius verum nomen nemo vel in sacris enuntiat denique tribunus plebis quidam ... hoc nomen ausus enuntiare .. in crucem levatus est. Vgl. O. Müller zu Fest. p. 268.

auch einerseits die Vorschrift, sich von dem Unreinen möglichst fern zu halten, sowie andererseits die Regeln, nach denen die erfolgte Verunreinigung wieder entfernt werden kann. Nach diesen beiden Richtungen hin sind die Erörterungen der indischen Sûtras endlos. Ich glaube in Betreff derselben nach dem Plane, den ich in diesem Werke verfolge, — demzufolge ich das Indische nicht um seiner selbst willen, sondern nur so weit behandle, als sich daraus Aufklärung für griechische und römische Ordnungen erhoffen lässt, — hier kurz sein zu sollen.

a) Von den Vorschriften über möglichstes Sichfernhalten von allem Unreinen hebe ich nur Einen Hauptpunkt hervor, der dazu dient, das Ineinandergreifen der socialen indischen Zustände besser verständlich zu machen. Wir haben gesehen, dass der Grundgedanke der socialen Ordnung die Stellung des Haushalters ist mit seiner Pflicht, für den Erwerb des zum Unterhalt der ganzen Hausgenossenschaft Nöthigen zu sorgen. Diese Pflicht spricht sich, um es nochmals kurz zu wiederholen, in der täglich zu beobachtenden Speiseordnung aus, derzufolge der Haushalter und sein Weib zunächst von dem vorhandenen Speisenvorrath (als Opfer) die Götter, Manen, Ṛishis und Menschen, sodann die Hausangehörigen, und erst schliesslich sich selbst zu sättigen haben. Die Grundelemente dieser Rechtsordnung fanden wir auch noch bei den Griechen. Das Weitere aber, was sich als specifisch Indisches daran angeknüpft hat, ist Folgendes. Der Satz, dass es eine Opferpflicht sei, den Gast und Bettler zu speisen, hat die Folge gehabt, dass für gewisse Kreise das Speiseerbetteln vollständig zum System gemacht worden ist. Vorzugsweise nach zwei Richtungen hin. Das ganze indische Erziehungswesen hat sich so organisirt, dass die einzelnen Schüler durch die Feierlichkeit der Initiation (mit der gewisse Schülergelübde, vrata, verbunden waren) vom Lehrer, der auch Lohn erhielt, in sein Haus aufgenommen wurden. Die Schüler aber waren rücksichtlich ihrer Kost auf den Bettelgang im Dorf angewiesen. Ebenso bestand der Bettelgang für die sich immer mehr ausbreitenden Weltfluchtorden der Eremiten und Asceten. Gewiss sind unter diesen Weltflüchtlern Viele gewesen, die es mit ihrem Pessimismus ernst meinten. Aber sicherlich auch Viele, denen ein faules Umhertreiben, ohne die Last eines Haushalts und mit sicherer Aussicht auf fremde

Kost, die Triebfeder zum Eintritt in den Bettelorden war. Das aber drohte allmälig die ganze bisherige Rechtsordnung zu zerstören [1]). So sind die Bettelgänge der gesammten Schülerschaft, d. h. der ganzen arischen Jugend, und der Weltfluchtorden zu einer furchtbaren auf den Haushaltungen ruhenden nationalen Last geworden. Und die Last muss noch grösser gewesen sein als der daraus hervorgehende Nutzen. Denn bei der Nothwendigkeit der Zubereitung grosser Speisequantitäten für eine unbestimmte Schaar von Bettelgängern muss bei dem heissen indischen Klima viel Nährstoff zu Grunde gegangen sein. Und es blieb nicht dabei, dass die Eremiten- und Ascetenorden, sowie die gesammte Schülerschaft, auf Kosten der Haushalter lebten. Auch die ärmeren Haushalter gingen betteln, um den Bedarf zusammenzubringen: für den dem Lehrer zu gebenden Lohn, für Hochzeitfeier und Medicin, für Feier eines Çrautaopfers, für Ernährung von Vater und Mutter, für Verhinderung der Unterbrechung einer von einem Würdigen unternommenen

1) Ein lebendiges Bild von der Furcht, dass das ganze alte Lebenssystem der weisen Väter, mit dem Glauben an die Verdienstlichkeit einer kinderzeugenden opferfreudigen Haushalterthätigkeit, umgestürzt werden könnte, giebt Ap. II 9, 24, 7 ff.: ‚Nun sagt Prajāpati: „Diejenigen halten zu uns, welche folgende Pflichten erfüllen: das Studium der drei Veden, Schülerschaft, Kinderzeugung, Glauben, religiöse Austeritäten, Opfer, Gabengeben. Wer andere (Pflichten) preist (der Ascetenorden u. dgl.), wird Staub und geht unter". Wer von diesen Söhnen sündigt [d. h. diese grundstürzenden ascetischen Neuerer, die Söhne altgläubiger Eltern], geht allein unter, nicht seine Vorfahren [d. h. auf die Vorfahren, die nach dem alten System gelebt hatten, wirkt der Abfall der Söhne nicht zurück], gerade wie ein von Würmern zerfressenes Blatt vom Baum fällt, ohne Aeste und Baum zu schädigen. Denn der Vorfahr hat keine Verbindung mit den von seinen Nachkommen begangenen Handlungen, noch mit ihren Resultaten im Jenseits. Die Richtigkeit hievon mag man aus folgendem Grunde erkennen. Diese Schöpfung ist das Werk von Prajāpati und den Weisen. Die Körper dieser Weisen, welche wegen ihrer Verdienste im Himmel weilen, erscheinen sichtlich höchst ausgezeichnet und glänzend (wie z. B. die Constellation der sieben Ṛishis). Aber obgleich mancher Ascet den Himmel gewinnen mag durch eine Portion des Verdienstes, welches durch frühere Werke oder Austeritäten, während er noch im Körper weilte, erworben ist, und obgleich er seine Zwecke lediglich durch seinen Wunsch erreichen mag, so besteht doch kein Grund, die eine Ordnung [der Asceten] vor die andere [die Haushalterordnung, mit ihrer Vorstufe der Schülerordnung] zu stellen'.

Ceremonie, für den nöthigen Lebensunterhalt, für Unternehmung einer Reise; Ap. II 5, 10, 1 ff.; Baudh. II 3, 5, 19. Unermüdlich sind danach, bei diesen so vielseitig erhobenen Ansprüchen, die Sūtras in der Einschärfung der Freigebigkeitspflicht.

So hat sich bei den Indern ein gewissermaassen communistisches Verzehren der vorhandenen Speise organisirt. Um so tiefgreifender mussten desshalb aber die Bestimmungen sein, dass man unreine Speise oder von Unreinen dargebotene Speise nicht nehmen dürfe. Damit wurden wieder engere durch Speisegemeinschaft verbundene Kreise geschaffen. Ich gebe hiervon nur einen kurzen Einblick. Die Speiseannahme ist im Allgemeinen innerhalb der drei arischen Kasten erlaubt, sofern der Geber nur die Gesetze befolgt. Von Çūdras darf man, sobald man sie wegen ihres geistlichen Verdienstes unter seiner Protection hat, im Fall der Noth Speise annehmen, Ap. I 6, 18, 13—15. Man soll keine Speise annehmen: von einer Vielzahl von Gebern, von Künstlern, von ihrer Hände Arbeit Lebenden, vom Vermiethen von Wohnungen oder Land Lebenden, von einem professionellen Arzt, einem Wucherer; Ap. I 6, 18, 16—22; von einem Eunuchen, Königsboten, ungeeignete Dinge opfernden Brahmanen, Spion, nicht-autorisirten Eremiten, das heilige Feuer ohne das erforderliche Opfer Verlassenden, pflichtvergessenen Brahmanen, nur mit einem Çūdraweib Verheiratheten; Ap. I 6, 18, 27—33; 6, 19, 15; von einem körperlich oder geistig Unfreien (Betrunkenen, Wahnsinnigen, Gefangenen, den Veda von seinem Sohn Lernenden [aṇika? vielleicht auch Geldleiher, als zum Folgenden gehörig], dem mit seinem Schuldner sitzenden Gläubiger oder mit seinem Gläubiger sitzenden Schuldner[2]); Ap. I 6, 19, 1; Y. I 161—165; von einem Excludirten, von den Eltern Verstossenen, Abhiçasta, von einer Frau schlechten Charakters, G. 17, 17; von einem Hermaphroditen, Polizeibeamten, einem Mann verachteter Lebensweise (carpenter, miser, jailer, surgeon), von einem Jäger ohne Bogen (Lebensweise gewisser nichtarischer Stämme), G. 17, 17; von Leuten, die die Ehrfurchtsregeln verletzen: das Çrāddhamahl Entheiligenden, Speise für unheilige Zwecke Bereitenden, unehrerbietig Essen-

2) Dies bezieht sich auf die merkwürdige, auch bei den Kelten fortgeführte Executionsform des Aushungerns; vgl. unten § 77 Nr. 8.

den, G. 17, 18—21. Man soll nicht Speise annehmen, die unrein geworden ist durch das Berührtwerden von Haaren, Insecten, einer menstruirenden Frau, einem schwarzen Vogel (Krähe), durch den Blick eines Brahmanenmörders, das Beriechen von Kühen, G. 17, 9—12; Vas. 14, 20—27; nicht die aus gewissen Pflanzen und Vögeln bereitete Speise, G. 17, 32—38 [während andererseits essbar ist: das Fleisch von anderen Vögeln, von Fischen, Thieren, die zur Erfüllung des heiligen Gesetzes getödtet werden müssen, Thieren, die von Jagdhunden getödtet sind]; nicht die Milch von Kühen innerhalb zehn Tagen seit dem Geborenhaben [die reguläre Impuritätszeit ist also auch hier angenommen, vgl. § 42 Not. 9], von einhufigen Thieren, von Thieren verschiedenster irregulärer Arten, von gestorbenen zu keinem heiligen Zweck getödteten Thieren, G. 17, 22—31. — Insbesondere Brahmanen sollen im Allgemeinen nur annehmen das von Zwiegeborenen (durch die Lehre gegangenen Ariern) Dargeboteue, was überhaupt zur Sättigung der Manen, Götter, Gurus, Angehörigen, also zur Opferspeise geeignet ist, G. 17, 1—4. Doch ist die Annahme gewisser Sachen auch von Solchen gestattet, deren Gaben im Uebrigen nicht annehmbar sind, Vas. 14, 13.

b) In Betreff des zweiten Punktes, der Regeln, nach denen die erfolgte Verunreinigung wieder entfernt werden kann, verzichte ich ganz auf eine auch nur kurze Uebersicht. Alle die einzelnen indischen Reinigungsproceduren und Bussreinigungen bilden ein so umfängliches Ganzes, dass sie in den Plan dieses Buches nicht hineinpassen. Ihre Darstellung würde auch diesem Plan nichts nützen. Mit Einer wichtigen Ausnahme. Die Bussreinigungen wegen der aus Verbrechen hervorgegangenen Verunreinigung bilden ein höchst bedeutsames Moment in der Entwicklung der criminalrechtlichen Begriffe. Zu dieser gehe ich jetzt über, indem ich das zweite, dritte und vierte Mânavagebot einer genaueren Untersuchung zu unterziehen habe. Dabei werden dann auch die dafür geschaffenen Bussreinigungen mitzuprüfen sein.

III. Die Gebote des Nichtschändens, Nichttödtens, Nichtstehlens.

44. (Die drei gräcoitalischen Fälle der zur Individualtimorie berechtigenden Kakurgie.) — Ich habe in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte ausgeführt, dass die Grundbestandtheile des griechischen und des römischen (ja auch noch weiter des germanischen) Criminalrechts sich als so gleichartige ergeben, dass sie nothwendig als aus gleichem Stammursprunge erwachsen angenommen werden müssen. Die dort ausgesprochenen Sätze noch weiter im Gebiete des griechischen und des römischen Rechts zu verfolgen, ist hier nicht meine Aufgabe [1]). Wohl aber will ich es versuchen, die Hauptpunkte des gräcoitalischen Criminalrechts mit denen des indischen zusammenzustellen, um zu prüfen, wie Vieles auch zwischen diesen als auf alter Stammgemeinschaft beruhend, also als „proethnisch" anzunehmen sei. Ich erlaube mir danach das in der GIRG. Gesagte so kurz als möglich hier (mit Beifügung der Seitenzahlen in Klammern) zu citiren.

Nach uralter arischer Anschauung ruhen auf ganz verschiedener Grundlage der Timorie einerseits die Verbrechen, deren Repräsentant die *προδοσις* oder proditio ist (293. 296), sowie die im Schoosse der Hausgewalt (292) oder priesterlichen Machtbefugniss (295. 524 ff.) begangenen, und andererseits die der Individualtimorie anheimgestellten. Diese letzteren werden unter die drei Hauptbegriffe der Kakurgie: Schändung, Diebstahl und persönlicher Angriff, zusammengefasst (297). An sich stehen diese unter dem Gesichtspunkte, dass sie überhaupt verletzende Angriffe sind, deren Charakterisirung, als nach Themisrecht unrechter, darin liegt, dass sie ein *ἄρχειν χειρῶν ἀδίκων* (309. 322. 440. 654) enthalten. Der alte Standpunkt ist, dass man sich dieser Angriffe, soweit es manifeste Thaten sind, erwehren kann (298 ff.). Also man kann den in der That ergriffenen Schänder, Dieb, Morddroher tödten (341). Im Uebrigen muss man sich vor dergleichen Angriffen zu schützen wissen, oder,

---

1) Ich gehe also auch nicht auf die Erörterungen Brunnenmeister's über das Parricidium (Brunnenmeister, Das Tödtungsverbrechen im altröm. R. 1887) ein, denen ich in wesentlichen Punkten nicht zustimmen kann.

wo sie einmal zunächst ungestraft unternommen worden, dem wiederkehrenden Thäter auflauern, um ihn nun zu packen. Dagegen in Betreff der nichtmanifesten, und also meist streitigen, That gestaltet sich die Sache schwieriger. Indem hier Beweis geführt werden muss, entwickelt sich das Bedürfniss nach stehenden Gerichten (335 ff.), vor denen sich der schuldlos Verdächtigte freimachen, oder umgekehrt der Thäter schuldig erkannt, dessen Angehörige und Polis von der Mitbefleckung gelöst, und möglicherweise der Schuldige selbst durch Purificationsacte wieder in die Gemeinschaft zurückgeführt werden könne. Nach dem Spruch solcher Schuldconstatirungsgerichte tritt an sich gegen den ungereinigten Schuldigen die alte Individualtimorie in Action. Dass das Gemeinwesen auch die Strafexecution in die Hand nimmt, ist erst das Product einer viel späteren Zeit (336 ff.). Jene gerichtliche Schuldconstatirung bezieht sich auf dieselben Fälle des Angriffs, in denen bei Ertappung des manifesten Thäters dem Verletzten die Selbstrache (ja die Tödtung) zusteht, für die aber dem nicht in continenti den Thäter Fassenden die Individualtimorie zu gestatten ein gar zu unvollkommenes Strafverfahren ist. Insbesondere rücksichtlich des persönlichen Angriffs sind als solche Schuldconstatirungsgerichte berühmt geworden die vier athenischen Blutgerichte des Delphinion, des Prytaneion, des Palladion und des Areopags. Die dieser Gerichtsorganisation zum Grunde liegenden Begriffe über die Tödtungsfrage [der rechtlich erlaubten, der casuellen und culposen, der in Erregung ohne böse Vorüberlegung, und der überlegt-absichtlichen in Hybris begangenen Tödtung] sind, wenn auch nicht allenthalben mit gleicher Sorgfalt untersucht, doch für allgemeines Stammrecht der, italischen wie griechischen, arischen gentes zu halten (339 ff.). Dabei ist das Charakteristische der arischen Rechtsauffassung [so völlig verschieden von der auf den Erfolg sehenden jüdischen (742 ff.)], dass das Tödtungsverbrechen in seiner vollsten Gestalt, also die vorbedacht absichtliche Tödtung, in zwei Hauptsätze gefasst wird; erstlich: die Tödtung kann auf dreierlei Weise eintreten, durch Waffen, Brandstiftung oder Gift; zweitens: der schon in äusserlichen Handlungen bethätigte Wille des Verbrechers steht der reell ausgeführten That gleich (311) [2].

2) a) Δικάζειν δὲ τὴν βουλὴν τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ 1) φόνου, 2) τραύματος ἐκ

Wie steht nun — das ist die Frage, die mich im Folgenden beschäftigen wird — gegenüber diesem aus den gräcoitalischen Quellen sich ergebenden Rechte das indische? Die Sūtras machen auf den ersten Blick in dieser Hinsicht den Eindruck eines abschreckenden Wustes. Der gänzliche, ihnen eigene, Mangel an historischer Kritik trägt daran die Schuld. Lebt man sich aber erst etwas tiefer in sie ein, so findet man, dass sie durch juristische Sichtung in den wesentlichsten Punkten wohl zu vollem Verständniss werden gebracht werden können. Diese juristische Sichtung will ich versuchen. Gelingt sie, so wird damit ein bedeutendes Feld für die Erkenntniss der geschichtlichen Grundlagen des Criminalrechts gewonnen sein. Ich theile das gesammte Sūtramaterial in die drei Kategorien: des alten Strafsystems, des weiterentwickelten geistlichen Bussstrafensystems (prāyaçcitta), und des Systems der weltlichen Königsstrafe (daṇḍa).

A) Das alte Strafsystem.

45. (Das zweite, dritte, vierte Mānavagebot in ihrem Zusammenhang mit dem alten Götterglauben.) — Die drei mittleren Mānavagebote beweisen, dass auch die Inder als uralte Rechtsnorm die drei verletzenden Angriffe: Schändung, Tödtung, Diebstahl unter dem Gesichtspunkte verbotener Uebelthaten

---

προνοίας, 3) καὶ πυρκαιᾶς, 4) καὶ φαρμάκων, ἐὰν ἀποκτείνῃ δούς. (fr. 1 pr. ad l. Corn. de sicar.): lege Cornelia de sicariis et veneficis tenetur 1) qui hominem occiderit, 2) cuiusve dolo malo incendium factum erit, 3) quive hominis occidendi furtive faciendi causa cum telo ambulaverit . . . 4) praeterea tenetur, qui hominis necandi causa venenum confecerit dederit. — Neben dem Tödtungsangriff steht dann noch b) der Diebstahlsangriff (GIRG. S. 304 Not.): ἐὰν φέροντα ἢ ἄγοντα βίᾳ ἀδίκως εὐθὺς ἀμυνόμενος κτείνῃ, νηποινεὶ τεθνάναι; qui furti faciendi causa cum telo ambulaverit; — cum faceret furtum nox esset, aut interdiu telo se, cum prenderetur, defenderet; — c) der Schändungsangriff (GIRG. S. 209. 301): ἐάν τις ἀποκτείνῃ ἢ ἐπὶ δάμαρτι . . ., τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα; maritum quoque adulterum uxeris suae occidere permittitur. Dem eigentlichen Schändungsangriff steht gleich: das manifeste Fortführen des ehebrecherischen Verhältnisses mit der Ehefrau des gemordeten Gatten, dessen Sohn nun das Tödtungsrecht hat; Aeschyl. Choeph. 989: Αἰγίσθου γὰρ οὐ λέγω μόρον· ἔχει γὰρ αἰσχυντῆρος, ὡς νόμος, δίκην.

zusammengefasst haben. Sie bezeichnen diese Uebelthaten als Sünde, enas [1]). Von dem (oben § 40 besprochenen) Gesichtspunkte aus, dass jede That ein für allemal der Seele anklebt, gelangen sie weiter zu dem Satze, dass die Unthat im Jenseits ihre nothwendigen schlimmen Folgen haben müsse [2]). Diese Consequenzen sind: ein gewisser Strafaufenthalt in der Hölle, und eine Reihe von degradirenden Wiedergeburten, aus denen erst nach enormen Zeiträumen die Seele geläutert hervorgehen könne. Der Grund, der die Seele reif zur Hölle macht, ist die Hybris, jener wichtige Begriff des Themisrechts (§ 37 Not. 2); Ap. I 4, 13, 4 ‚ein durch den Erfolg sich überhebender Mann wird stolz, ein Stolzer übertritt das Gesetz, aber in Folge der Gesetzübertretung wird die Hölle sein Theil'. Die indische Phantasie hat sich die Höllenstrafen umständlich ausgemalt. Sie hat es bis zur Annahme von einundzwanzig Höllen gebracht, Y. 3, 221—225. — Andererseits die Wiedergeburten stehen unter dem Princip, dass die Menschen der niederen Kaste, wenn sie ihre Pflicht erfüllt haben, in der nächsthöheren, und umgekehrt die ihre Pflichten Vernachlässigenden in der nächstniedrigen geboren werden, Ap. II 5, 11,

1) Auch als āgas (Aergerniss, Anstoss) [griech. ἄγος, Schuld, ἐναγής, fluchbeladen, Curtius Nr. 116].

2) Auch von den Griechen wird dieser Satz anerkannt. Petersen S. 191 sagt: „es heisst bei Platon 12, 9 p. 959: τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως ἀϑάνατον εἶναι ψυχὴν ὀνομαζόμενον, παρὰ ϑεοὺς ἄλλους ἀπιέναι δώσοντα λόγον, καϑάπερ ὁ νόμος πάτριος λέγει, τῷ μὲν ἀγαϑῷ ϑαρσάλεον, τῷ δὲ κακῷ μάλα φοβερόν. Also ein väterliches Gesetz soll gelehrt haben, dass die Seele nach dem Tode zu anderen Göttern gehe, um Rechenschaft zu geben, dem Guten zum Trost, dem Bösen zum Schrecken. Wie ist es denkbar, dass ein Gesetz eine Lehre dogmatischer Art so bestimmt ausgesprochen habe? Es ist zwar bekannt, dass in den Eleusinischen Mysterien Eingeweihten solche Kunde zu Theil ward. Die Mysterien aber können nicht gemeint sein in dem πάτριος νόμος. Es bleibt also wohl nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass Platon in dem aus Orakeln hervorgegangenen, von Exegeten aufbewahrten Gesetz diese Lehre symbolisch oder offen ausgesprochen fand". Ich glaube, man braucht die Annahme einer Vergeltung im Jenseits nicht so zu verclausuliren. Sie ist die Grundlage (nicht geheim gelehrt, sondern offen ausgesprochen) des ganzen, wie indischen Dharma-, so griechischen Themis-Rechtes. Die Wächter dieses Themisrechtes, des νόμος πάτριος, waren die Exegeten; ihren Schriften kann also der Satz nicht gefehlt haben. An denselben haben sich dann aber weitere Geheimlehren angeknüpft.

10. 11. Die Kastenordnung gilt also nicht bloss als etwas Irdisches, sondern als eine Ordnung auch für das jenseitige Universum und dessen immer neue Reproduction im Diesseits. Danach schliesst sich denn auch an die menschlichen Kasten weiter abwärts das Thierreich. Der Mensch, je schlechtere Handlungen er begangen hat, in um so niedrigeren und verächtlicheren Thieren wird er wiedergeboren werden; Vi. 44, 1—43.

Die Lehren von der Hölle und den Wiedergeburten kennen auch die Griechen. „Der Tod", sagt Platon Ges. 9, 17 (881. A), „ist nicht das Letzte, sondern die von der Sage gemeldeten und auch auf Wahrheit beruhenden Martern im Hades kommen hinterdrein, und doch bewegen sie solche Gemüther nicht zur Umkehr"; 10, 12 (904 C) „Alles, was eine Seele hat, verändert sich, indem es die Ursache der Veränderung in sich trägt. Auf Grund dieser Veränderung wird es geführt nach Ordnung und Gesetz des Verhängnisses. Wer seine Sittlichkeit nur wenig ändert, bleibt noch über dem Boden der Erde. Wer aber mehr und in ungerechterer Weise sich ändert, der fällt in die Tiefe und unteren Orte, die man als den Hades oder mit anderen gleichartigen Namen bezeichnet, und im Leben sogar im Traum, sowie nach der Trennung vom Leibe gewaltig fürchtet"; 9, 10 (870 D) „die Lehre, welche Viele der in den Mysterien mit diesen Dingen Beschäftigten hören und streng glauben, dass die Bestrafung solcher Mörder zunächst im Hades erfolgt, dass aber den von dort wieder ins Diesseits Zurückkehrenden die Nothwendigkeit obliegt, die von der Natur gegebene Dike zu büssen, nämlich nach gleichem Geschick, wie er es dem Gemordeten bereitete, selbst seinerseits unter der Hand eines Anderen sein Leben zu enden".

In diesen letzten Worten liegt eine allerdings bei den Indern in dieser Richtung zurücktretende Verwendung des Taliongedankens [3]). Im Uebrigen finden wir hier durchaus den indischen gleichartige Anschauungen, auch namentlich in Betreff jenes Satzes „die That geht nicht unter" Vas. 22, 4, oder „die

3) Es wird aber unten aus den indischen Quellen wenigstens Eine Aeusserung zu erwähnen sein, die eine merkwürdige Uebereinstimmung mit jenen platonischen Worten enthält; § 47 Not. 1.

Schuld kann den Sünder nicht verlassen“ Ap. I 6, 19, 6, der hier so ausgedrückt wird: „die Ursache der Veränderung trägt die Seele in sich selbst“. Ich maasse mir nicht an, positiv zu behaupten, dass die Lehre von der Hölle von denselben Vorfahren her in historischer Continuität wie zu den Brahmanen der Sūtras, so zu den Mysteriengenossen der Platonischen Zeit getragen worden sei. Ferner enthalte ich mich des Urtheils über die Frage, wie die in den Sūtras uns vorliegende Theorie von den Wiedergeburten bei den Indern entstanden sei, und ob sie mit der griechischen Mysterienlehre historisch zusammenhängen könne. Namentlich in Betreff der Höllenlehre wird man schon eher die Möglichkeit solchen Zusammenhanges zugeben, und in Hinblick auf solche Möglichkeit sei es mir gestattet, dass ich daran noch eine weitere allgemeine Bemerkung knüpfe.

Das Unternehmen, Lehren und Bräuche der Griechen und Römer bis in die alte arische Heimath zurückverfolgen zu wollen, erscheint, man muss das offen anerkennen, auf den ersten Blick als ein sehr müssiges. Wir wissen nicht einmal, wo die arische Urheimath gelegen hat, durch welche Gegenden die Griechen und Italiker nach den südeuropäischen Halbinseln gezogen sind, wann dies geschah, ob sie nicht auf ihrem Zuge Jahrhunderte lange Zwischenetappen gemacht haben, ob nicht verschiedene Stämme getrennt und zu sehr verschiedenen Zeiten eingewandert sind. Und doch wollen wir wissen, welche Lehren und Bräuche aus der Urheimath her sich in geschichtlicher Continuität einestheils bei den Indern und anderntheils bei den Gräcoitalikern bis in die historischen Zeiten hinein fortbewahrt haben sollten? Die Sache macht zunächst den Eindruck abenteuerlicher und völlig vager Vermuthungen. Und doch zwingt uns die Kraft zusammenhängender Schlussfolgerungen zu immer wieder erneutem Versuche des Eindringens in das Dunkel. Formuliren wir uns dies einmal nach der hier gerade vorliegenden Frage. Es ist absolut sicher, dass die Altinder, Altgriechen, Altitaliker zu demselben Zeus gebetet haben, dass unter ihnen noch die Worte dieselben geblieben sind für ihre Ansicht, ihr im Glauben (çrāddha, credo) dargebrachtes Opfer könnten sie durch Feuer (agni, ignis) zu den Göttern tragen lassen. Solches Opfer (yajña, ἐνάγισμα) hatte sehr oft die Gestalt eines

Ausgusses (āhuti, χύσις) (§ 38 Not. 1). Nun steckt in solchen Opfereinrichtungen, je älter die Zeiten sind, eine um so stärkere historische Zähigkeit. Freilich sind auch sie dem Wandel unterworfen, aber man pflegte den Göttern gegenüber, um sie nicht zu erzürnen, das Bestehende nie ganz abzubrechen. So muss also für die Gestalt der Opfer, die die Sprache unausgesetzt als yajña (ἐνάγισμα), als āhuti (χύσις), bezeichnete, nothwendig nicht bloss sprachlich, sondern auch sachlich eine historische Continuität vorausgesetzt werden. Diese muss die Kraft gehabt haben, trotz der Wanderzüge sich wie bei den Gräcoitalikern fortzuerhalten[4]). Im Genaueren sind die Träger dieser Continuität immer gewisse vornehme und berühmte Priestergeschlechter gewesen, die sich, durch Zeugung wie Adoption, stets in ihrem Bestande zu erhalten wussten. Beim Mangel der Kenntniss einer Schrift wussten sie durch mündliche Mittheilung, in unerschütterlicher Treue und zum Theil in geheimgehaltener Lehre[5]), die alten Gebete und Ceremonien, die sich früher als segensreiche bewährt hatten, fortzubewahren. So sind die Veden fortgetragen worden, und danach können wir die Grundelemente des indischen Ritualsystems bis in die Veden hinein, und durch Schlussfolgerungen noch über dieselben hinaus, zurückverfolgen. Es scheint mir nun geradezu undenkbar, dass unter den in Griechenland und Italien einwandernden Ariern nicht auch solche ihre sacralen Familientraditionen zähe festhaltenden Geschlechter gewesen sein sollten. Man mag in dieser Richtung vorzugsweise an solche Geschlechter, wie das Deukalionische, denken. Dieses, der Träger der auch den In-

---

4) Insbesondere in Betreff der Erweisung der Todtenehren, namentlich der χοή, haben wir oben die Zusammenhänge bis ins Einzelne verfolgen können; § 31, § 33 Not. 1.

5) Auch bei den Indern finden sich in Betreff gewisser Büssungen Geheimlehren; Baudh. IV 8, 3. 5 ‚Ka (Prajāpati) reinigte mittelst dieses Ritus den Gott . . . Dieses Sünde zerstörende Geheimniss ist zuerst von Prajāpati geschaffen'. IV 4, 9. 10 ‚lasst ihn nicht diese Institutionen des heiligen Gesetzes Einem lehren, der weder sein Sohn, noch sein Schüler ist, noch (in seinem Hause) weniger als ein Jahr gewohnt hat; der Lohn (für das Lehren derselben) ist eintausend (Pakas oder) zehn Kühe und ein Bulle oder eine Verehrung des Lehrers; IV 6, 3. 4 ‚lerne ferner folgendes höchst ausgezeichnete Geheimniss; Der wird befreit werden von allen Sünden aller Art, der' u. s. w.

dern bekannten Fluthsage (GIRG. S. 240), hat für die griechischen sacralen Institutionen eine fundamentale Bedeutung. Ihm wird die grosse Rechtserrungenschaft zugewiesen, dass griechische Stämme zu geheiligten Bünden zusammengeschlossen wurden. Amphiktyon, der Sohn oder Enkel des Deukalion, ist die Personification der Gründung der Amphiktyonie, deren Gesetzgeber dann weiter Akrisios war. Dem Deukalionischen Geschlecht gehört ferner der Centralpunkt der priesterlichen Organisation in Delphi an, indem aus ihm die fünf Hosier gewählt wurden [6]. — Nun habe ich oben dargestellt, dass das ganze altarische Religionssystem des Götter-, Manen-, Ṛishi- und Gäste-Cultus im Wesentlichen bei Indern und Griechen dasselbe ist, und dass Platon, indem er es vorträgt, offenbar nicht seine subjectiven Ansichten, sondern die alttraditionelle griechische Themislehre überliefert. So mag man also, soweit nicht besondere Gegengründe hervortreten, auch die von Platon mitgetheilte Mysterienlehre über die Hölle [und, wenn auch vielleicht nicht rein, die über die Wiedergeburten] als ein vermuthliches Stück altarischer Themislehre auffassen.

Sei dem aber, wie ihm wolle. Ich habe weiter zu fragen, wie man nach altindischem System sich die Möglichkeit construirte, die, namentlich durch Verletzung der mittleren drei Mānavagebote aufgeladene, Sünde von sich abzuwaschen, um auf diese Weise den Schrecken der Höllen und Wiedergeburten zu entgehen. Unsere indischen Sūtras knüpfen hier an Institutionen noch älteren Datums an, die sie aber aus der prac-

6) Die Zusammenhänge speciell der athenischen Exegeten und damit überhaupt des attischen heiligen Rechtes mit der fundamentalen delphischen Organisation hat Petersen genauer verfolgt. Während zunächst die Exegese des heiligen Rechtes innerhalb eupatridischer Familien bewahrt wurde (S. 158: γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας — καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων ἐξηγητάς), hat sich dann ein eigenes Exegetenamt entwickelt. Man unterschied noch wieder von den Exegeten der Eupatriden die der zwei grossen Geschlechter der Eumolpiden und der Keryken (S. 164. 165. 167. 168). Die (auf 9 gerichtete) Wahl in Athen wurde vom Volk vorgenommen, von denen dann drei durch das Orakel bestätigt wurden, „da sie das von Delphi ausgegangene heilige Recht zu verwalten hatten, Delphi aber dauernd auf die Entwicklung und Feststellung desselben einwirkte“ (S. 169). Pl. G. 6, 7 p. 759 (S. 157): ἐκ Δελφῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ᾽ αὐτοῖς ἐξηγητάς, τούτοις χρῆσθαι.

tischen Verwendung in ihrer Gegenwart mehr zurückschieben. Ich habe bereits in der GIRG. S. 257 ff. auf die Zusammenhänge des römischen und griechischen Schuldopfers, insbesondere des Menschenopfers, mit dem indischen hingewiesen. Das altindische Schuldopfer ist an sich auf Mensch, Ross, Rind, Schaf und Ziege gerichtet. Es tritt aber dabei die Tendenz deutlich hervor, des Menschenopfers, dem die höchste Opferkraft inwohnte, mit Genehmigung der Götter ledig zu werden. In den Sūtras ist für die Privatsacra (mit denen allein ich mich hier beschäftige) und für die Abbüssung der Verbrechen hauptsächlich nur noch vom Pferdeopfer die Rede [7]). Gegenüber den später auftretenden Zweifeln, ob man überhaupt von einer sittlichen Schuld sich durch Opfer reinigen könne (von denen unten noch mehr zu sprechen ist), wird der alte Satz festgehalten, dass das Pferdeopfer diese Opferkraft habe; Vas. 22, 1—6 ‚Nun in der That spricht ein Mann (in) dieser Welt eine Unwahrheit [Verletzung des fünften Mānavagebotes], oder opfert für des Opferdarbringens unwürdige Menschen, oder nimmt an, was nicht angenommen werden sollte, oder isst verbotene Speise [Verletzungen des ersten Mānavagebotes], oder thut, was nicht hätte gethan werden sollen [Verletzungen der drei mittleren Mānavagebote]; sie sind im Zweifel, ob er für solche (That) eine Busse vollziehen solle oder nicht. Einige sagen, er solle es nicht thun, weil die That nicht untergeht. (Die richtige Auffassung ist) er soll (eine Busse) vollziehen, weil es in den geoffenbarten Texten vorgeschrieben ist. Der, welcher ein Pferdeopfer darbringt, überwindet alle Sünde, er zerstört die Schuld [sogar] eines Brahmanen-

7) Die Spur eines Restes von einem Menschenblutopfer habe ich noch in Ap. I 6, 18, 29 gefunden: ‚ein Brahmane, der zum Opfern ungeeignete Dinge opfert‘ [Haradatta: ‚Darbringung von Menschenblut in einem magischen Ritus‘]. Andererseits ist oben bei Darstellung der Werbe-Ehe auch ein Rindeopfer vorgekommen. Die Schlachtung der Kuh für den Freier seitens des Wirths geschieht zunächst zur Reinigung von ihrer beiderseitigen Sünde, sodann aber auch zur Bewirthung; s. § 20 Not. 3 (vgl auch § 6 Not. 6a und § 28 a. E.). — Ferner ist § 33 Nr. β als Funeralnbiation am Schluss des ersten Jahres ein Ziegenopfer erwähnt worden, das wohl auch reinigende Bedeutung hatte, da das ganze erste Jahr im weiteren Sinn noch als Impuritätszeit dastand.

mörders'; Vi. 55, 7 ‚Das Pferdeopfer, der König der Opfer, räumt alle Sünde hinweg'. Baudh. II, 1, 1, 4, III 10, 7; G. 19, 9. — Aber es hat sich in der Sūtraperiode die Entwicklung durchgearbeitet, dass andere Büssungen ausgesonnen wurden, die in sündentilgender Kraft dem Pferdeopfer gleichstehen sollten. So nach der eben angeführten Vishṇustelle die aghamarshaṇa-Hymne (G. 24, 10), über deren Recitation Baudh. IV 2, 15. 16 noch weiter sagt ‚Manu hat erklärt, dass das gleich (an Kraft) mit dem Endbade bei einem Pferdeopfer [mit welchem Schlusspunkte die vorausgehende Vollziehung des ganzen Pferdeopfers angedeutet wird] sei. Und es ist im Veda erklärt: „Das ist der alte purificatorische Ritus, der weit bekannt ist (in den Institutionen des heiligen Gesetzes); dadurch gereinigt überwindet man die Sünde". Mögen wir, geheiligt durch diese heiligen Mittel der Reinigung, unseren Feind, die Sünde, überwinden'. Ferner wird der Kraft des Pferdeopfers gleichgestellt der Besuch geheiligter Stätten; Vi. 35, 6 ‚solche Todsünden werden gereinigt durch ein Pferdeopfer und durch Besuch aller Tīrthas (Wallfahrtsorte, vgl. § 32 Not. 5) auf der Erde'; Vi. 36, 8. Auch durch Enthaltung von allem Fleischgenuss sollte ein Brahmane den Lohn eines Pferdeopfers erlangen können, Y. 1, 181. Solche Gleichstellungen des Pferdeopfers mit anderen Busshandlungen waren aber doch geeignet, allmälig den Glauben an die „Opferkraft" des Pferdeopfers herabzumindern; Vi. 51, 76 ‚Die Zwei, wer jährlich 100 Jahre lang ein Pferdeopfer vollzieht, und wer kein Fleisch isst, sollen Beide dieselbe Belohnung für ihre Tugend erhalten'. Und schliesslich kam man zu einem ganz wunderlichen Auskunftsmittel, um sich die Reinigung von seinen Sünden so leicht als möglich machen zu können. Das Baden am Ende eines Pferdeopfers bedeutet an sich, wie ich vorher bemerkte, die reinigende Schlusshandlung; es bezeichnet also mittelbar das ganze Pferdeopfer. Man nahm nun aber an, dass, wenn die Priester diese Schlusshandlung vollzögen, ein Sünder, der mit ihnen zusammen bade, die reinigende Kraft des Pferdeopfers auch auf sich herüberziehen könne; G. 22, 9 ‚[er mag gereinigt werden] durch Baden (mit den Priestern) am Schluss eines Pferdeopfers'; Vas. 23, 38—41.

46. (Die drei mittleren Mânavagebote nach dem alten Strafsystem.) — Ich habe mich bisher damit beschäftigt, wie man die Folgen der Hauptübelthaten für's Jenseits, und die Möglichkeit der Bewahrung vor diesen Folgen auffasste. Ich gelange jetzt zu den im Diesseits eintretenden Folgen. Dabei habe ich die Tödtungsfrage wegen ihrer grösseren Wichtigkeit vorauszustellen. Ich schliesse daran bei den einzelnen in Betracht kommenden Punkten das über die Schändung und den Diebstahl zu Sagende.

Die Unterscheidung der vier Begriffe im Gebiete der Tödtungslehre, wie sie in jenen athenischen Blutgerichten verkörpert ist, — berechtigte, culpose (und casuelle) Tödtung, verzeihliche (ablösbare) Tödtung und unverzeihliche in Hybris begangene Tödtung, — findet sich vollständig auch bei den Indern. Ich werde bei der nachfolgenden Darstellung die Reihenfolge dieser vier Punkte ändern müssen. Der Ausgangspunkt aber für dies ganze criminalrechtliche Gebiet ist bei den Indern derselbe, den wir auch in den griechischen und römischen Quellen vorfinden. Es ist für den Arier von entscheidender Wichtigkeit zu fragen, ob die That eine absichtliche oder unabsichtliche sei. Es ist das nicht etwas Selbstverständliches. Das jüdische Criminalrecht geht von ganz anderen Grundgesichtspunkten aus (GIRG. S. 742 ff.). Für den Arier ordnet sich Alles unter die Alternative, ob man „willig“ oder „unwillig“ gehandelt habe. Schon sprachlich geht diese Unterscheidung bis in das Urvolk zurück [ἑκών = skt. uçant, ἄκων = skt. avaça, GIRG. S. 393 Not. h]. Und auch sachlich findet sich, wie Griechen und Römer von diesem Gesichtspunkte ausgehen, GIRG. S. 324 ff., so ganz dasselbe in den indischen Sûtras; Ap. 1 10, 28, 2—4 ‚auch wenn er unabsichtlich tödtet, so reift doch das Resultat seiner Sünde, aber seine Schuld ist grösser, wenn er absichtlich tödtet. Derselbe Grundsatz gilt für die übrigen sündhaften Thaten‘. — Man darf nur aber nicht verlangen, dass in den uralten Zeiten, in die diese Unterscheidung zurückgeht, die Begriffe schon mit juristischer Klarheit und Schärfe ein für allemal fixirt worden wären. Die Fassung der Unterscheidung ist in den Jahrtausenden, um die es sich hier handelt, den grössten Fluctuationen unterworfen gewesen. Aber die Unterscheidung ist immer festgehalten, man hat immer wie-

der an sie angeknüpft. Prüfen wir nunmehr, wie sich in Zusammenhang mit derselben die einzelnen Verbrechensgestalten in der indischen Sûtralehre ausnehmen [1]).

1) Casuelle und culpose Tödtung. Ich fasse hier zunächst in kurzen Worten zusammen, was ich in der gräcoitalischen Rechtsgeschichte über die unter diese Begriffe gehörenden Fälle S. 344 ff. zusammengestellt habe, um dem dann die indischen Fälle zu parallelisiren. Rein casuelle Tödtung kann sein (att. Prytaneion-Gericht) das Vernichtetwerden durch geworfenen Stein, Holz, Eisen, das Getroffenwerden durch correctes Discuswerfen, die Tödtung beim Opfer, das Sterben unter ärztlicher Cur. Culpos ist (att. Palladiongericht ohne Nothwendigkeit des *φεύγειν*) die Tödtung in den bekannten drei paradeigmatischen Fällen: *ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδῷ καθελών, ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας*, ferner die durch unvorsichtiges Werfen (telum manu fugit magis quam iecit, — wofür auch bei den Römern exemplo Atheniensium expiandi gratia aries inigitur ab eo qui invitus scelus admisit, poenae pendendae loco). Zu solcher culposen Tödtung werden wir noch folgende von Petersen aus dem griechischen Rechte angeführte Fälle zu stellen haben, in denen der Tod durch culpose Unterlassungen veranlasst ist. Der eine

---

1) Es wird sich ergeben, dass die Altarier für den Begriff der absichtlichen Tödtung von dem, die unverzeihlichste Hybris in sich fassenden, Elternmord ausgegangen sind, dem zunächst alle anderen Tödtungsfälle, als möglicherweise componirbare, gegenübergestellt werden. Ich behaupte, dass sich in dieser Hinsicht dieselbe, historisch zusammenhängende, Rechtsordnung bei Altindern wie Altgriechen findet. Hiebei stehe ich in directem Gegensatz zu meinem alten Freunde Bachofen, der vor der altarischen Zeit eine Periode des „Mutterrechtes“ annimmt, deren Ueberreste sich noch in die spätere indogräcoitalische Zeit fortzögen, und die sich aus der Gleichheit des geistigen Entwicklungsganges der Menschheit erkläre (Ant. Br. I 129: „ein Einfluss Indiens auf Griechenland liegt ausser aller Möglichkeit. Nur auf der Gleichheit des geistigen Entwicklungsganges beider Völker, der Menschheit in ihrer Gesammtheit, kann die innere Harmonie zweier so völlig von einander unabhängigen . . Mythengebilde ruhen“). Bachofen nimmt, als Ueberrest der Urperiode des Mutterrechts, für den Anfang des arischen Rechtes den Muttermord als die unverzeihliche That an. Indem ich das Einwirken jener s. g. Urperiode auf die älteste arische Rechtsordnung ganz läugne, werde ich im Folgenden nachzuweisen versuchen, dass die Gleichheit der indischen und der griechischen Lehre von der Unverzeihlichkeit des Elternmordes nur durch das Herstammen beider aus gemeinsamer altarischer Lehre erklärt werden könne.

Fall (Petersen S. 196) ist der in einem Orakelspruch enthaltene: man ist seinem mit dem Tode bedrohten Freunde, obgleich man es zu thun in der Lage war, nicht zu Hülfe gekommen. Alsdann ist man nicht rein; man muss sich daher aus dem Tempel entfernen (*ἀνδρὶ φίλῳ θνήσκοντι παρὼν πέλας οὐκ ἐπαμύνας· ἤλυθες οὐ καθαρός· περικαλλέος ἔξιθι νηοῦ*). — Der andere Fall ist etwas umständlicher. Es steht fest, dass nach attischem Recht die Blutschuldverfolgung den Anchisteis und dem Sklaveneigenthümer (nicht aber, wie nach röm. R., auch dem Patron) zusteht; GIRG. S. 43. 44. Es hatte nun Jemand (Platon, Eutyphron 4, 4) mit einem freien Arbeiter (*πελάτης*) auf Naxos das Land bebaut, und dabei war einer seiner Sklaven von dem Pelates in Trunkenheit und Zorn erschlagen worden. Ohne Zweifel hatte hier der Eigenthümer des Sklaven gegen den Pelates die Blutschuldverfolgung, welche damals sich bereits zum Anklagerecht vor Gericht umgestaltet hatte, aber sicher noch von der alten eigenmächtigen Blutschuldverfolgung das Element sich bewahrt hatte, dass man den Thäter zunächst durch Binden und Einsperren an der Flucht verhindern konnte. Das hatte der Sklaven-Eigenthümer gethan. Er hatte zugleich zum Exegeten des heiligen Rechts geschickt, um über die Frage, wie gegen den in der Trunkenheit Mordenden vorzugehen sei, sich Raths zu erholen [2]). Für die Zwischenzeit hatte er den an

---

2) In nicht richtiger Welse steiit Petersen S. 176 jene Frage, weiche Rachemittel dem Patron wegen Tödtnng seiner Freigelassenen zustehen (GIRG. S. 43. 44) mit dieser Frage von der Rache des Eigenthümers (Entyphrons Vater) wegen Tödtnng seines Sklaven (für die dann Entyphron seinen Vater wegen Excesses der Rache verklagen wiii) auf Eine Linie: „der Redner hringt das Gntachten der Exegeten offenhar in der Absicht vor, nm sich gegen den Vnrwnrf zn schützen, dass er den Theophanes hätte ankiagen soiien, wie dies Entyphron für seine Pflicht hieit". — Die Fälle liegen aber doch ganz anders. Hier hatte Eutyphrons Vater gegen den Pelates nnzweifelhaft das Anklagerecht, da sein Sklave getödtet worden war; nnd es erheht sich nnr die Frage, ob die in der Klagansteilung iiegende Rache auch eigenmächtig, wie der Vater gethan, dnrchgeführt werden dürfe, nnd ob wegen dieses Racheexcesses der Sohn gegen seinen Vater anftreten dürfe. Dort, wn der Patron kein Anklagerecht hat, erhittet sich derseihe Rechtsgutachten (ἐξηγήσωνται) und Rath (συμβουλεύσωσιν). Er wäre offenbar zur Anklage bereit gewesen, aher die Exegeten verneinen ihm das Recht dasu (οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἔστι σοι) und rathen ihm dafür, sich auf andere Weise au rächen.

Händen und Füssen gebundenen Pelates, als Einen, um den man als um einen Mörder sich nicht zu kümmern brauche, in eine Grube geworfen, wo der Pelates vor Hunger und Kälte umgekommen war. Die Frage ist nun, ob man den Sklaven-Eigenthümer, der zunächst in berechtigter Selbsthülfe war, wegen der Unterlassung, den Pelates vor Hunger und Kälte zu bewahren, nicht zur Verantwortung zu ziehen habe (*εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ ἐν δίκῃ, ἐᾶν*), oder ob man gegen ihn, als einen culposer Tödtung Schuldigen, gerichtlich vorgehen solle (*εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι*) [3]). — Wir haben hier also zwei Fälle vor uns, welche beweisen, dass die Griechen eine culpose Tödtung auch durch Unterlassung von Beistand für möglich gehalten haben. Jedenfalls nun aber steht es fest, dass bei culposer wie casueller Tödtung, auch wenn man den Thäter nicht weiter für die That einstehen liess, weil man eine auf ihm haftende subjective Blutschuld nicht annahm, doch man immer noch wegen der eingetretenen objectiven Befleckung Bussreinigungen für nothwendig halten konnte; Petersen S. 178: „es ist bekannt, dass die Gerichte über unfreiwillige Tödtung fast nur in religiösen Gebräuchen bestanden“ [4]). Ganz diesen Standpunkt nehmen auch die Inder ein, und zwar in merkwürdiger Uebereinstimmung in Betreff der namhaft gemachten paradeigmatischen Fälle.

Zuerst die Fälle casueller Tödtung. Rücksichtlich der durch Thiere oder leblose Sachen hervorgerufenen, einem Menschen nicht zur Last zu legenden Tödtung sagt Y. 2, 298. 299: ‚der

---

3) Eine weitere, ganz andersartige, Frage ist, ob, wenn man den Sklaven-Eigenthümer culposer Tödtung schuldig hält, es nicht eine Verletzung der heiligen Obsequiumspflicht ist, wenn der eigene Sohn gegen ihn die Anklage erheben, also seinen Vater vor Gericht ziehen will. Schon die Formulirung der Frage zeigt (ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ υἱὸν πατρὶ φόνου ἐπεξιέναι), dass man in Griechenland im Wesentlichen dieselben Anschauungen hegte, welche in Rom zur Aufstellung des Edicts von der Beschränkung der in ius vocatio (Glück-Leist, Commentar V S. 30) geführt haben (s. ob. § 29 Not. 7).

4) Petersen S. 176 nach Platon 9, 8 (p. 865): „wer bei Kampfspielen, im Kriege, oder bei Waffenübungen einen Anderen unfreiwillig getödtet hat, der soll rein sein, gereinigt nach der aus Delphi hierüber gegebenen Satzung. Ebenso der Arzt, der bei der Heilung wider Willen getödtet hat (ἰατρῶν δὲ πέρι πάντων, ἂν ὁ θεραπευόμενος ὑπ' αὐτῶν ἀκόντων τελευτῇ, καθαρὸς ἔστω κατὰ νόμον).

Schaden, welchen vierfüssige Thiere anrichten, fällt dem Herrn derselben nicht zur Last, wenn er gerufen hat: „gehe fort"; ebenso der Schaden, welcher durch Holz, Erde, Pfeile, Steine, durch den Arm oder ein Jochthier verursacht ist. Wenn durch einen Wagen, an dem die Zügel reissen oder das Joch oder dgl. bricht und welcher zurückläuft, eine Tödtung geschieht, so ist der Herr schuldlos'. — Ebenso wird der Fall des Arztes und der Tödtung beim Opfer hervorgehoben; Y. 3, 284 ‚die Tödtung durch vom Arzt gereichte Arzneien oder bei anderweiter Hülfleistung (für Menschen ebenso wie für Kühe und Stiere) und ebenso die Tödtung beim Opfer ist keine Sünde'. Wir erkennen hier ganz dieselbe Auffassung, wie sie in dem griechischen καθαρός ἐστι liegt. Wir werden wohl zu sagen haben, — da ja ärztlicher und geburtshülflicher Beistand und die Tödtung bei dem mit der höchsten Opferkraft versehenen Menschenopfer urälteste Fälle sind, — dass an ihnen sich schon die Altarier den Begriff einer subjectiv den Thäter rein lassenden Tödtung klar gemacht haben. Damit ist aber immer noch die Vornahme einer objectiven Fleck-Abwaschung oder Bussreinigung vereinbar. Diese wird allerdings in den bisher angegebenen Fällen in den indischen Quellen nicht erwähnt, wohl aber in folgendem, der ebenfalls unter den Gesichtspunkt casueller Tödtung zu stellen ist. Wenn jugendliche Personen eine Tödtung begehen, so können sie schon in einem Alter stehen, worin die That ihnen freilich noch nicht voll zugerechnet werden darf, aber doch auch nicht als eine ganz casuelle anzusehen ist. Hier liegt schon culpose Tödtung vor, gleichartig den anderen nachher zu besprechenden Fällen, — und zwar wird Solches nach Haradatta zu G. 2, 1 angenommen für Mord und andere tödliche Sünden, begangen zwischen elf und funfzehn [offenbar: inclusive; von 16 Jahren an wird das godānavidhi vorgenommen; GIRG. S. 67] Jahren. Dagegen die That eines Kindes zwischen fünf und elf Jahren ist für das Kind selbst, wegen seiner Willensunreife, Casus. Es kann in keinerlei Büssung genommen werden. Doch aber liegt durch die That kindischen Willens ein objectiver Flecken auf ihm. Dieser muss durch Bussreinigung weggewaschen werden. Solche ist durch die Eltern und anderen Verwandten zu vollziehen.

Weiter die culposen Tödtungen. Gleichartig dem gräco-

italischen Fall des unachtsamen Werfens eines todbringenden Gegenstandes (si telum manu fugit magis quam iecit) enthält das indische Recht, in Anknüpfung an eine notabele Sage, Folgendes; Ap. I 11, 32, 24 ‚die thörigte Entscheidung einer verkehrt entscheidenden Person zerstört seine Vorfahren und seine zukünftige Glückseligkeit, sie schädigt seine Kinder, Vieh und Haus'. „O Dharmaprahrādana, diese That gehört nicht zu Kumālana“, entschied der Tod weinend die ihm vom Ṛishi vorgelegte Frage. Haradatta erzählt (wie Bühler zu dieser Stelle angiebt) die Geschichte, worauf hier angespielt wird. Ein gewisser Ṛishi hatte zwei Schüler: Dharmaprahrādana und Kumālana. Einst brachten Beide aus dem Forst zwei grosse Bündel Feuerholz [das Holen desselben ist eine der Hauptpflichten des Schülers]. Sie warfen dieselben nachlässig ohne hinzusehen in das Haus ihres Lehrers. Eins derselben traf des Lehrers kleinen Sohn so, dass derselbe starb. Dann fragte der Lehrer seine zwei Schüler: wer von Euch hat ihn getödtet. Beide antworteten: „ich nicht“. Darauf rief der Lehrer, — nicht im Stande, sich zu entscheiden behufs Wegsendung des Sünders [also unvorsichtige Tödtung ist Sünde] und Behaltung des Unschuldigen, — den Tod [gleichsam als den Vertreter des Getödteten] an, und fragte ihn: „Wer von Beiden hat das Kind getödtet?“ Der Tod, der sich hier in eine schwierige Rechtsfrage verwickelt sah, fing an zu weinen und gab seine Entscheidung folgendermaassen: „O Dharmaprahrādana (zu Kumālana gewandt), diese Sünde ist nicht die des Kumālana“. Anstatt also zu sagen: „Dharmaprahrādana, Du hast dies gethan“, sagte er: „Dieser Andere hat es nicht gethan“. Doch war aus den Umständen zu ersehen, dass die Meinung seiner Antwort war: „Der Andere [d. h. Dharmaprahrādana] hat es gethan“. Dies war die Entscheidung, die er weinend gab [der Tod beweint und verfolgt durch die Angabe des nichtmanifesten Thäters diesen in Vertretung des Verstorbenen].

Wir sehen aus dieser Stelle, dass die culpose That als Sünde aufgefasst wird. Der Lehrer muss sich von der dadurch entstandenen Verunreinigung dadurch frei machen, dass er den Schuldigen aus seinem Hause schickt. Der Tod als Rächer des getödteten Kindes giebt in negativer Fassung den Thäter an.

Welche Strafe diesen treffe, wird nicht gesagt. Wohl aber finden wir eine darauf gerichtete Antwort in einem anderen Falle angegeben, der auch offenbar paradeigmatisch aufgeführt wurde, da er in den Sūtras mehrfach erwähnt wird. Derselbe hängt ebenfalls mit der Pflicht des Schülers, im Walde Holz zu holen, zusammen [5]); Vas. 23, 10 ‚wenn ein Schüler, der vom Lehrer (zur Erfüllung einer Pflicht) verwendet wird, dabei zu Tode kommt (z. B. von einem wilden Thier oder einer Schlange während des Brennholzholens im Forst getödtet wird), so soll der Lehrer drei Kṛicchrabussen vollziehen‘; Baudh. II 1, 1, 23 ‚wenn (ein Schüler), der von seinem Lehrer (auf einer Geschäftsausführung) verwendet wird, vom Tode getroffen wird, so soll (der Lehrer) drei Kṛicchrabussen vollziehen‘; Y. 3, 383 ‚dreifaches Kṛicchra soll der Guru vollziehen, wenn ein von ihm abgeschickter Schüler ums Leben kommt‘. — Zu solcher Culpa ist auch anzurechnen jede von einem Knaben zwischen elf und fünfzehn Jahren begangene Tödtung (s. ob.). Ein Solcher hat keinen vollen Willen, also er ist nicht uçant (ἑκών). Demnach soll er nur zur Hälfte die Bussen, welche initiirte Erwachsene zu leisten haben, prästiren müssen, G. 2, 1.

Auf welchem Gedanken beruhen nun aber die in den Fällen der vorbezeichneten Art aufzulegenden Bussen? Noch in Yājñavalkya 3, 226 haben wir die präcise Antwort vor uns: ‚durch Bussen (prāyaçcitta) verschwindet die Sünde (enas), wenn eine unwissentliche That vorliegt [6]). Wir werden nach

---

5) Er hat Aehnlichkeit mit den in den germanischen Quellen paradeigmatisch vorgeführten Fällen: (GIRG. S. 407), wonach der, welcher einen Anderen zu einer Handlung veranlasst, auch die Culpa trägt an der Tödtung, welche die Folge jener Handlung gewesen ist: Aufforderung eines Anderen zu einer Arbeit, bei welcher dieser von Feinden erschlagen wird; Sendung eines Boten, der bei dieser Gelegenheit den Tod findet. — Die Culpa liegt darin, dass man sich sagen musste, die Thätigkeit, zu der man den Anderen aufforderte, involvire eine Lebensgefahr, und doch keine Vorkehrungen traf, um ihn gegen die Gefahr zu schützen, also in einer Unterlassung. Die Fälle enthalten mithin eine gewisse Verwandtschaft mit jenen griechischen Beispielen culposer Unterlassung.

6) So auch schon Baudh. II 1, 1, 6 ‚Nun citiren sie noch (folgende Verse): „Wer unabsichtlich einen Brahmanen erschlägt, wird nach dem heiligen Gesetz mit Sünde beladen; die Weisen erklären, dass er gereinigt werden mag, (wenn er es) unabsichtlich (that). Aber keine Expiation giebt es für einen absichtlichen Mörder“.

dem im vor. § Gesagten im Stande sein, diesen Satz noch weiter folgendermaassen zu erläutern. Die Unthat ist eine verunreinigende Sünde. Ist sie von einem uçant vollzogen, so kann und muss eine Timorie eintreten, die, wenn überhaupt möglich, auch für das Diesseits eine Beseitigung der Schuld herbeiführt. Handelt es sich aber um die That eines völlig avaça (ἄκων), so kann von einer diesseitigen Timorie nicht die Rede sein; damit man aber für das Jenseits möglichst gereinigt werde, muss, da doch eine verunreinigende Sünde vorliegt, eine sacrale Büssung, prāyaçcitta, vollzogen werden.

Hiermit haben wir einen Satz gewonnen, der zweifellos auch den griechischen und römischen Standpunkt enthält. Und zwar können wir noch genauer verfolgen, wie von demselben proethnischen Standpunkte aus die Gräcoitaliker einerseits und die Altinder andererseits verschiedene Wege gegangen sind. Ich gab oben (§ 45 Not. 7) an, dass das altindische System als Schuldopfer das Menschen-, Pferde-, Rind-, Ziegen- und Schaf-Opfer gekannt, dass aber auf dem Gebiet, mit dem ich mich hier beschäftige, sich hauptsächlich nur die Tradition des Pferdeopfers erhalten habe, — dieses aber mit der Opferkraft einer Reinigung von allen Sünden, die auch noch beim blossen Baden mit den Priestern nach dem Pferdeopfer hie und da hervortrat. Neben dieses in einzelnen Resten fortgetragene Thieropfer haben die Inder ein neues System der Büssungen (prāyaçcitta) gesetzt, von dem unten noch weiter die Rede sein wird. Von demselben erfahren wir hier schon so viel, dass für culpose Tödtung (wenigstens Einer Art) eine dreifache kṛicchra-Busse aufgelegt wurde. Von diesem ganzen späteren prāyaçcitta-System ist bei Griechen und Römern keine Spur zu finden. Sie sind auf dem alten Standpunkte stehen geblieben, dass für Schuld eines Menschen ein anderes lebendes Wesen gegeben werden müsse, auf dessen Haupt die Schuld abgelenkt werde. So finden wir denn, dass in Athen wie bei den Römern für culpose Tödtung ein aries als Sündenbock zu geben war[7]).

---

7) GIRG. S. 324 Not. h S. 348. 350. — In welcher Weise man sich bei den Indern im Fall eines reinigenden Thieropfers die Herüberleitung der menschlichen Schuld oder Befleckung auf das unschuldige stellvertretende Thier im Genaueren vorstellte, darüber ergeben die Quellen nichts weiteres mir Bekanntes. Dagegen gehen uns in dieser Hinsicht die griechischen Quellen sehr deut-

47. (Fortsetzung. Die 3 mittleren Mānava-Gebote nach dem alten Strafsystem). — 2) Verzeihliche (ablösbare) Tödtung. Durch die ganze arische Welt zieht sich eine Gegeneinanderstellung der, jenseits der versehentlichen Tödtung liegenden, Tödtungsfälle in solche, die, wenn auch an sich absichtlich, doch aber verzeihlich und (durch eine Composition) ablösbar seien, und solche, bei denen die Composition nicht angenommen werden dürfe. Obgleich diese Gegeneinanderstellung an die Unterscheidung der mehr unabsichtlichen und der rein absichtlichen That anknüpft, so ist sie doch bei dieser Unterscheidung nicht stehen geblieben. Danach finden wir denn bei den einzelnen arischen Völkern wesentlich auseinandergehende Richtungen. Für die Griechen können wir uns, — während die römischen Quellen in Betreff der älteren latinischen Zeiten nur geringes Licht bringen, — ein ziemlich anschauliches Bild entwerfen. Freilich ist dasselbe im Wesentlichen von Athen hergenommen, aber in den Grundzügen muss es auch bei den anderen griechischen Stämmen bestanden haben. Im attischen Palladiongericht bestand — im Gegensatz zu dem den *φόνος ἑκούσιος* richtenden Areopag (§ 70—72) — ein Gerichtshof für die im Affect begangene Tödtung, die man zum Gebiet des *φόνος ἀκούσιος* rechnete. Der Thäter hatte in Folge der That einstweilen zu fliehen, aber der zwischen ihm und der Familie des Getödteten bestehende Bruch, den man technisch die „Feindschaft“ nannte (GIRG. S. 354. 370. Not. 1, S. 421), konnte durch den Sühnevergleich (das *αἰδέσασθαι*) mit dem Bluträcher beigelegt werden. Bei den germanischen Völkern, bei denen in Folge der Wildheit der Zeiten die Ueberzahl der Tödtungsfälle unter den Gesichtspunkt der Ablösbarkeit gestellt wurde, ist die Composition zu einem genau ausgebildeten System erhoben worden.

Wie stellt sich nun hiezu das altindische Recht? Auch hier finden wir im Gegensatz zu einem unverzeihlichen Tödtungsverbrechen (auf das ich unten komme) im Uebrigen den Begriff, dass die Tödtung eine in Gelde ablösbare sei. Und zwar

---

lichen Aufschluss. Indess kann das Verfahren der κάθαρσις erst unten (§ 69 Not. 4) in anderem Zusammenhange dargestellt werden (Tödtung eines Schweins oder frischmilchenden Weideviehs).

steht das indische Blutrecht hier dem germanischen näher, als dem griechischen. Die Composition ist nicht den Verhandlungen der Parteien überlassen, sondern in ein festes System gebracht. Hören wir unsere indischen Quellen. Ich gebe die Hauptstelle Ap. I 9, 24 zusammen mit den Bemerkungen Bühler's. § 1: ‚Wer einen Kshatriya getödtet hat, soll tausend Kühe (an die Brahmanen) für die Büssung seiner Sünde geben‘ [Bühler bemerkt hiezu: „Manu 11, 128, Y. 3, 266: ‚Andere erklären die Phrase vairayātanārtham (für die Büssung seiner Sünde) so: Der, welcher von Irgendwem erschlagen ist, wird, indem er stirbt, ein Feind seines Mörders (und denkt): o! dass ich in einem anderen Leben [1]) ihn erschlagen möge zur Hinwegräumung dieser Feindschaft‘; Haradatta. — Ich bin entschieden geneigt, diesem anderen Commentator [2]) beizutreten und vairayātanārtham zu übersetzen: ‚behufs der Hinwegräumung der Feindschaft‘. Ich erkenne in dieser Busse einen Ueberrest des Compositionenrechts für Mord, welches im alten Griechenland und unter den teutonischen Völkern galt. Bei der von Haradatta angenommenen Erklärung ist es unmöglich, für prāyaçcittārtha (§ 4) eine vernünftige Interpretation zu finden. Haradatta, durch die Parallelstelle von Manu verleitet, nimmt es als mit vairayātanārtham gleichbedeutend. Ich proponire unser Sūtra so zu übersetzen: ‚wer einen Kshatriya getödtet hat, soll tausend Kühe (den Verwandten des Ermordeten) zum Zweck der Hinwegräumung der Feindschaft geben‘ [3]). Nach Baudhāyana 1, 10 sind die Kühe dem König zu

1) Hier ist genau jener platonische Satz ausgesprochen (§ 45 Not. 3), dass der durch eine Wiedergeburt ins Diesseits zurückkehrende Mörder nun seinerseits in gleicher Weise (und zwar von dem früher Getödteten selbst) erschlagen werden müsse.

2) Auch bei Baudh. I 10, 19, 1 findet sich diese Meinungsverschiedenheit der indischen Commentatoren, welche zeigt, dass sie in der Sache nicht mehr klar sehen: ‚Govinda explains vairaniryātanārtham in two ways 1) in expiation of his sin, 2) in order to remove the enmity of the relatives of the murdered man. He adds all these punishments are really penances (prāyaçcittas) to be imposed by the king‘.

3) Mein College Delbrück giebt mir folgende Erläuterung: „Vaira heisst Feindschaft, yātanā Vergeltung, und zwar bedeutet das Verbum, von dem yātanā kommt: ‚vergelten (lohnen und strafen)‘. Somit: Feindschaftsvergeltung. In diesem Sinne ist es auch einige Mal aus der nichtjuristischen Literatur belegt“.

geben [4])]; § 2: ‚Hundert Kühe für einen Vaiçya'; § 3: ‚zehn für einen Çûdra'. § 4: ‚und in jedem (dieser Fälle muss) ein Stier (gegeben werden) ausser (der Zahl der Kühe) zum Zweck der Expiation (prāyaçcittārtha)'. § 5: ‚Wenn Frauen von den erwähnten drei Kasten getödtet sind, muss dieselbe Composition gegeben werden'.

Diese Stelle von Apastamba ist für die Aufhellung des altarischen Blutrechtes von ungemeiner Bedeutung. Versuchen wir, ihren juristischen Gehalt auszuschöpfen.

a) Zunächst wird in ihr ausgesprochen, dass es sich um Feindschafts-Vergeltung handelt. Nun wissen wir, dass das durch die Tödtung geschaffene Verhältniss zwischen dem Thäter und den Angehörigen des Erschlagenen bei Griechen wie Römern wie auch Germanen (Grimm R. A. S. 646 Not. **) die „Feindschaft" [5]) heisst. Indem wir denselben Begriff bei den Indern finden, werden wir nicht zweifeln dürfen, darunter auch dasselbe Rechts-Verhältniss zu verstehen. Es ist das uralte Blutracheverhältniss. — Bei den Germanen heisst das Geld, welches zur Ablösung dieser Feindschaft als Preis des erschlagenen Mannes (capitis aestimatio) gezahlt wird, das Werigelt (Grimm, RA. S. 650. 651). Es hat wohl keinen Zweifel, das Wort wër aus litth. wyras, lett. wihrs, goth. vair, altn. verr, lat. vir zu erklären, also werigelt mit Mannespreis

4) Die Einrichtung, dass die Bussen durch das weltlich-geistliche Gericht des Königs mit seinen brahmanischen Beisitzern anfgelegt wurden (Not. 2), macht es begreiflich, dass, nachdem die Blutrache dem indischen Volke ausgetrieben worden war, auch ihre Substitution, die Composition, nicht mehr verstanden wurde. So drang denn die Ansicht durch, dass diese Composition einfach als eine Geldbusse vom König einzuziehen, oder dass sie den Brahmanen zu überlassen sei.

5) Die Elemente der Blutrache können wir kurz mit Aeschylos in folgende Punkte fassen: a) Der Mörder ist der ἐχθρός, b) ein Dämon oder ein Mensch wird die That rächen, c) indem er dem Mörder Leid zufügt, d) und zwar Tödtung um Tödtung; e) dadurch, dass er dies thut, ist er zugleich δικαστής und Talionsbringer (δικηφόρος = Racheträger), f) und dies zu thun ist Eusebie gegenüber den Göttern; Choeph. 119: ἐλθεῖν τιν' αὐτοῖς δαίμον' ἢ βροτῶν τινα — πότερα δικαστὴν ἢ δικηφόρον λέγω; — ἁπλῶς τι φράζουσ' ὅστις ἀνταποκτενεῖ — καὶ ταῦτά μου 'στὶν εὐσεβῆ θεῶν πάρα; — πῶς δ' οὔ, τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς.

zu übersetzen. Daran anknüpfend hat neuerdings Roth [6]), gestützt auf einige vedische Stellen, die Ansicht ausgesprochen, dass auch das vairayātana, gleich dem deutschen werigelt, als „Mannbusse“ zu verstehen, und diese Deutung an die Stelle der Bühler'schen Erklärung (vairayātana = Feindschaftshinwegräumung) zu setzen sei. Es ist nicht meines Amts, diese etymologische Frage zu entscheiden. Aber wenn die entscheidendste der von Roth angeführten Stellen: Tāṇḍya Brāhmaṇa 16, 1, 12. 13 nicht (mit Roth) zu übersetzen ist: „wer den Soma zerdrückt, der erschlägt einen Mann aus der Zahl der Götter. Die hundert (Kühe) sind die Mannbusse (vairam), die er den Göttern hinauszahlt (yāḥ çatam tad devān avadayate)“, sondern (mit Delbrück): „Die hundert Kühe sind Dasjenige, womit er den Göttern das vairam abkauft“, — so wird man doch dabei stehen bleiben müssen, dass vairayātana: Feindschaftsvergeltung heisst. Sachlich wird dann aber doch zwischen der Auffassung von vairayātana als Mannpreis, bezw. als Feindschaftsvergeltung kein wirklicher Gegensatz zu statuiren sein. Jedenfalls ist vaira (als Feindschaft) immer doch ein von dem den „Mann“ bedeutenden Stammwort abgeleitetes Wort [vgl. auch die von Roth citirte andere Stelle Maitrāyaṇī Saṃhitā 1, 113, 13: „nun ist die Abfindung für den Mann ein Hundert“ (çatadāyo vīraḥ)]. Es handelt sich um zwei nicht sich widersprechende, sondern sich an einander anschliessende Gedanken. Wenn der Mannpreis 100 Kühe beträgt, so sind 100 Kühe auch der Preis für die Ablösung der aus der Mannestödtung entstandenen Feindschaft.

b) Auf Grund der den Angehörigen obliegenden Blutrache handelt es sich hier um Beilegung, Composition derselben mittelst Geldabzahlung. Aber die Feindschafts-Vergeltung setzt bei den Indern nicht erst ein αἰδέσασθαι, ein Verhandeln über die Schuldablösung zwischen Thäter und Blutracheberechtigtem, voraus. Es bestehen vielmehr, wie bei den Germanen, ein für alle Mal fixirte Ablösungssummen. Da es sich aber um Ablösungssummen handelt, so werden wir zu der Annahme gezwungen, dass ursprünglich, zu der Zeit, als bei den Altindern

---

6) Roth, Wergeld im Veda (Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 41. Bd. 4. Hft. (1887) S. 672 ff.

noch die Blutrache bestand (§ 67 Not. 1), die Ablösung an die Angehörigen des Erschlagenen gezahlt werden musste. Diese Angehörigen können nur die Sapiṇḍaverwandten, welche auch bei Griechen und Römern, als Anchisteis oder Cognaten sobrinotenus, die Bluträcher waren, gewesen sein. Die Ansicht, dass die Ablösungssumme an den König oder an die Brahmanen zu zahlen war, kann erst aus Zeiten datiren, wo das Verständniss des alten Blutracherechtes schon gänzlich erloschen war.

c) Die Compositionssummen sind für die drei Stände des Adels, des Volks und der Diener in festen Preisen nach dem Decimalsystem geordnet. Die Fixirung dieser Preise nach Kühen, als der alten pecunia, deutet schon an sich auf hohes Alter. Aber dazu tritt noch folgendes Moment. Nach der Ordnung der Preise in Gemässheit des Decimalsystems ist es kaum anders denkbar, als dass für einen noch über dem Adel stehenden Stand (die Brahmanen) der Preis zehntausend Kühe hätte sein müssen. Das aber wäre etwas in der Wirklichkeit nicht Durchführbares. Und doch sind diese Preise offenbar keine Scheinpreise, sondern es muss einmal eine Zeit gewesen sein, wo sie effectiv gefordert und geleistet wurden. Das führt auf den Gedanken, dass zu der Zeit, wo diese Preise festgestellt wurden, eine Erstarrung der Stände zu Kasten und damit die schroffe Ueberordnung der Brahmanenkaste über die Adelskaste noch nicht eingetreten war. Wir werden alsbald sehen, dass im Blutrechte die Ueberordnung der Brahmanen über den Adel an andere Punkte angeknüpft hat.

Aber es ist noch weiter hinzuzufügen, dass auch der in den Sûtras für den Adel feststehende Kopfpreis von 1000 Kühen in einer noch früheren Zeit nicht schon fixirt gewesen ist. Dies ist das werthvolle Ergebniss der Roth'schen Abhandlung (Not. 6). In den von Roth mitgetheilten Stellen wird eine Genie angerufen, dem Opferer einen Mann d. i. Sohn zu schenken, der çatadâya (ein Hundert werth) sei. Wer den Agni auslöscht, begeht an den Göttern einen Männermord, und für den Mann ist die Abfindung ein Hundert Kühe. Ebenso erschlägt, wer den Soma zerdrückt, einen Mann aus der Zahl der Götter, und er muss dafür den Göttern (als den Geschlechtsgenossen) mit hundert Kühen das vairam abkaufen. — Hieraus ergiebt sich sehr deutlich, dass in älterer Zeit das, was in der Sûtra-

periode der Mannespreis des eigentlichen Volks (der Vaiçyas) war, die allgemeine Regel für die capitis aestimatio bildete. „Es lässt sich schliessen", sagt Roth, „dass Hundert der Ansatz eines bevorzugten Mannes ist, und dass es, wie sich von selbst versteht, verschiedene Stufen der Schätzung gab. Dem entsprechend ist auch der Angehörige der Göttergenossenschaft auf ein Hundert gewerthet. Und so zahlt nach der Legende von Çunaḥçepa" [es handelt sich um den oben § 16 Nr. α erwähnten Adoptionsfall [7]], „in welcher der Brahmane höher gestellt wird als der Krieger, Rohita einem Ṛishi, also einem Brahmanen für dessen Sohn ein Hundert. Obschon hier die Standesverhältnisse andere sind, sehen wir doch daraus, dass ein Hundert ein gutes Wergeld gewesen sein muss. Es mag in der alten Zeit zwar nicht für ein Stammhaupt, aber doch für einen der honestiores oder optimates, wie die germanischen Gesetze sagen, gegolten haben".

d) Dem vairayātana wird das prāyaçcitta, die Busseleistung, gegenübergestellt.

α) Prāyaçcitta ist der technische Ausdruck für das ganze grosse Pönitenzialsystem, welches allmälig bei den Indern ausgebaut worden ist, und von dem ich in den §§ 50—52 einen Ueberblick zu geben haben werde [8]). Gerade weil in der Apastambastelle das vairayātana dem prāyaçcitta gegenübergestellt wird, hat Bühler ganz mit Recht geschlossen, dass in dem vairayātana nicht von Büssung die Rede sein könne. In dieser Gegenüberstellung Beider tritt uns die Zweiheit der Elemente entgegen, welche überhaupt das altarische Blutrecht durchzieht. Diese Zweiheit erklärt sich daraus, dass in uralten Zeiten geist-

---

7) So wie hier hundert Kühe als Kaufpreis für einen zu adoptirenden Sohn angenommen werden, so war auch, wie wir oben gesehen haben (§ 19 Not. 3), bei der Kaufehe mit reellem Preise der Preis des Mädchens regelmässig 100 Kühe (ausser einem Wagen) [wie denn auch bei Homer die 100 Rinder hervortreten]. — Aus diesem Ehepreise des Mädchens [wobei der freiende „Liebhaber" das Mädchen schon in der Höhe des Angebotes ehren muss, indem er sie seinem eigenen Vaiçya Mannes-Preise gleichsteilt] ist durchaus kein Schluss auf die Höhe des Wergeldes einer erschlagenen Frau zu ziehen, wie wir alsbald sehen werden; s. Not. 13.

8) Bei Vishṇu nimmt die Lehre vom Prāyaçcitta (the law of penance) den grossen Raum von Cap. 33—57 ein.

lich-sittliche und Rechtsordnung noch ineinander verwachsen erscheinen. In der Kakurgie, insbesondere der Blutthat, liegt ein Etwas, gegen das auch in den rohesten, primitivsten Zuständen das Gewissen des arischen Menschen reagirt. Er erkennt, dass die That eine verunreinigende (Sünde, enas) sei. Er fordert, um seiner selbst wie um des Verletzten willen, dass eine Reinigung stattfinden müsse. So hat sich bei den Altariern das System der Schuldopfer entwickelt, ruhend auf dem Gedanken, dass durch Hingabe eines zu tödtenden Menschen, Pferdes, Rindes, Ziege, Schafes die Schuld vom Haupte des Thäters abgeleitet werden könne. Das also ist die geistliche Seite des uralten Criminalrechts. Aber dasselbe hat auch von jeher eine weltliche Seite gehabt. In der Zeit, wo Alles auf der Geschlechterorganisation beruht, wird in der Tödtung eines Menschen unmittelbar eine Verletzung des Geschlechts gefunden, dessen geschütztes und schützendes Mitglied der Erschlagene gewesen war. Also das Geschlecht oder der Nächste im Geschlecht muss den Erschlagenen rächen, das ist sein Recht wie seine Pflicht [9]). Das aber setzt voraus, dass der Thäter in seiner Handlung eine dem anderen Geschlecht oder dem Mitgliede des eigenen Geschlechts feindliche Absicht bethätigte. So entsteht die Scheidung: unabsichtliche That fordert nur geistliche Reinigung; absichtliche That aber ruft ausserdem die Rache des verletzten dem Getödteten Nächststehenden wach. War die That nur eine culpose, so treten, wie wir sahen, lediglich Sühnopfer oder andere an deren Stelle gesetzte Expiationen ein. War sie aber absichtlich, so ist noch wieder der minder

9) Die Geschlechterorganisation und, daran wiederangeknüpft, die Blutrache bilden an sich nur Rechtsschemata. Dabei können sie in den einzelnen Völkern sich zu sehr von einander verschiedenen Rechtsinstitutionen gestalten. Wir sind gegenwärtig noch weit davon entfernt, die geschichtliche Entwicklung der Rechtsinstitutionen des Geschlechterwesens und der Blutrache auch nur in einigen wichtigen nichtarischen Menschheitsstämmen genau zu verstehen. Wir befinden uns ja auch erst im Anfange des Begreifens des arischen Geschlechterwesens und der arischen Blutrache. Dass eine allgemeinmenschlich-gleichheitliche geschichtliche Entwicklung der Blutrache (vom Kriege der Geschlechter unter einander bis zur Einzelhaftung) stattgefunden habe, wie sie Kohler (z. B. Zeitschr. f. vgl. R.W. VII 423) behauptet, ist jedenfalls bis jetzt nur eine noch unerwiesene Vermuthung. Ich habe, indem ich mich in engeren arischen Grenzen halte, darauf nicht weiter einzugehen.

böse Wille von der klaren und bewussten unverzeihlichen Bosheit zu unterscheiden. Bei dem minder bösen Willen kann eine Feindschaftsvergeltung eintreten, und davon sprechen wir hier. Nothwendigerweise aber ist es mit solcher Feindschaftsvergeltung nicht abgethan, sie bezieht sich ja nur auf die weltliche Seite der That. Wegen deren geistlicher Seite muss ausserdem noch ein Expiationsverfahren hinzutreten. Das bestand nach dem altarischen System aus einem *Schuldopfer* von Mensch, Pferd, Rind, Ziege oder Schaf. Gerade hier wird uns nun die Apastamba'sche Stelle so werthvoll. Sie sagt, ausser dem vairayātana müsse auch noch *als prāyaçcitta ein Stier* gegeben werden. Hiermit kann nicht Etwas gemeint sein, das *als Zahlung*, wie die Composition, erschiene. Dann würden, wer auch der Empfänger wäre (König oder Brahmanen), je nach den drei Ständen Summen von verschiedener Höhe festgesetzt sein. Indem gleichmässig, mogte ein Adlicher, Volksmann oder Diener erschlagen sein, immer ein *Expiationsstier* gegeben werden musste, so kann das nur den Sinn haben, dass nach dem ursprünglichen Gedanken er den Brahmanen [10]) ausgehändigt wurde, um *als Schuldopfer geschlachtet* zu werden. Haben wir schon in den Compositionspreisen einen Beweis für das hohe Alter dieser Institution, so tritt dazu dieser Expiationsstier als zweiter Beweis. Wir sahen oben, dass das entsündigende Thieropfer, das als Opferung eines Bocks oder Schweins oder frischmilchenden Weideviehs (§ 46 Not. 7) die Griechen [11]) und die Römer festgehalten haben, auch bei den Indern noch in verschiedenen Gestalten [Ziegenopfer, Kuhopfer,

---

10) G. 22, 15 ‚der Bulle ist immer für die Brahmanen'.

11) Petersen S. 176. 177 (nach Platon) „Wenn aber sonst Jemand mit eigener Hand *unfreiwillig* (ἄκων) einen Anderen getödtet hat, sei es unbewaffnet oder mit einer Waffe, oder durch Trank oder Speise mit eigenem Körper oder durch fremden Körper, soll er wie ein Mörder betrachtet werden und als solcher gerichtlicher Entscheidung unterliegen". Tödtung eines fremden Sklaven in der Meinung, es sei sein eigener; „er soll aber *grössere und mehre Reinigungen* (καθαρμοί) anwenden, als bei den in Kampfspielen Getödteten; *die Exegeten sollen entscheiden über die Reinigungen, die der Delphische Gott bestimmt hat*". Unfreiwillige Tödtung des eigenen Sklaven, eines Freien, sowohl des Mitbürgers als des Fremden. Pl. G. 9, 8 p. 865.

Pferdeopfer, ja sogar noch eine Reminiscenz des Menschenopfers; § 45 Not. 7] fortgetragen worden ist. Daran schliesst sich nun hier das Resultat, dass die Inder bei der verzeihlichen ablösbaren Tödtung nach der Apastamba'schen Lehre sich auch den Sündenstier bewahrt haben.

β) Das ganze Prāyaçcittasystem ruht auf dem Gedanken, dass dadurch eine persönliche Entsündigung hergestellt werden solle. Der Thäter soll wieder rein werden. Nach geschehener Reinigung ist er von Allen, mit denen er bisher in Verkehr stand, in Frieden und Freundschaft wieder aufzunehmen. Die ältere Anschauung ist die, dass man die Schuld vom Thäter auf das Haupt eines an sich unschuldigen, geopferten Thieres hinüberleitet. Wir haben gesehen, dass diese Anschauung den Indern, Griechen und Italikern gemein ist. Durch solches Opfer von (Mensch) Pferd, Rind, Schaf, Ziege erleidet man keine Strafe, sondern es wird angenommen, dass für die den Göttern gewährte Opfergabe die Götter ihren Zorn aufgeben und den Thäter wieder als rein annehmen, demzufolge er auch im Verkehr der Sterblichen wieder als rein zuzulassen ist. Die Griechen sprechen da, wo sie die *κάθαρσις* beschreiben, diesen Gedanken in bestimmtester Weise aus (s. u. § 69 Nr. b: *προστετριμμένον πρὸς ἄλλοισιν οἴκοις καὶ πορεύμασι βροτῶν*). Wir werden berechtigt sein, diese selbe Anschauung auch bei den Altindern da vorauszusetzen, wo ein als Prāyaçcitta gegebenes Thier in Frage kommt, also auch in unserem Fall des für die Tödtung gegebenen Stieres. Aber die Inder sind weiter gegangen, und haben, was den Griechen und Römern unbekannt ist, als Prāyaçcittas ein ganzes System von Büssungen ausgesonnen, in denen nicht mehr ein stellvertretendes Thier büsst, sondern dem Schuldigen selbst, der seine Sünde eingestehen muss, die Duldung eines Leides aufgelegt wird. Hier kann man die Busse schon eine Strafe nennen[12]). Sie ist aber bei den Indern

12) Solche Bussstrafen haben aber mit dem Buss-Thieropfer die gleiche Wirkung, dass sie [das Sünden-Geständniss vorausgesetzt, Vas. 20, 29 ‚eine Sünde, welche offen proclamirt wird, wird geringer'] entsündigende Kraft haben, dass sie rein machen; Vas. 19, 45 ‚Leute, die Vergehungen begangen und vom Könige ihre schuldige Strafe empfangen haben, gehen rein zum Himmel und werden so heilig wie die Tugendhaften'; Baudh. IV 2, 16 ‚geheiligt durch die heiligen Mittel der Reinigung, überwinden wir unseren Feind,

doch immer geschieden geblieben von dem, was wir heutzutage i. e. S. unter Strafe verstehen, wenngleich äusserlich die Art der Zudecretirung solcher Bussen leicht eine Verwechslung verursachen kann. Bei den Indern sprechen nämlich die geistlichen Prāyaçcittastrafen Brahmanen unter Leitung des Königs aus (s. ob. Not. 2 u. 4); dann aber ist davon ganz verschieden ein System weltlicher Königsstrafen aufgekommen, welche die Inder daṇḍa (Stock) nennen. Jedenfalls müssen wir alles einerseits zu den prāyaçcitta-Strafen und andererseits daṇḍa-Strafen Gehörige genau von Dem scheiden, was die Inder als Buss-Thieropfer von alten Zeiten her fortgetragen haben, wie dem hier in Frage kommenden prāyaçcitta-Stier wegen Tödtung. Das Bussopfer ist prāyaçcitta, aber keine Strafe, die Busskasteiungen sind prāyaçcitta und Strafe; die Königsstrafen liegen ausserhalb des Prāyaçcittasystems, wenn sie auch vielfach davon influenzirt worden sind. Es ist nun freilich möglich, dass der prāyaçcitta-Stier schliesslich bei den Indern gar nicht mehr g e o p f e r t, sondern von den Brahmanen als gute Prise behalten worden ist. Damit erscheint aber dann doch der Grundcharakter der Leistung nicht als geändert. Sie bleibt immer etwas von der Leistung der Compositionssumme von 1000, 100, 10 Kühen (auch wenn diese schliesslich nicht mehr an den Bluträcher, sondern an den König oder die Brahmanen erfolgte) innerlich Verschiedenes.

γ) Bei den Germanen entspricht, wie wir sahen, dem indischen vairayātana das werigelt. Wie aber neben dem vairayātana ausserdem der prāyaçcitta-Stier zu leisten ist, so finden wir (vgl. Grimm, RA. S. 656) auch bei den Germanen noch etwas neben dem werigelt Stehendes: den fredus. Dass nun der fredus gewisse geschichtliche Zusammenhänge mit dem prāyaçcitta-Stier haben möge, lässt sich mehr ahnen als beweisen. Neben der vom Verletzten bezogenen Privatbusse erscheint, sagt Grimm S. 648, schon in der ältesten Zeit für die meisten Verbrechen noch eine öffentliche, welche der König,

die Sünde'; G. 27, 16. — Hat daher der Sünder die Busse vollzogen, so steht nun auch der V e r k e h r m i t d e m E n t s ü n d i g t e n wieder frei; Vi. 54, 31 ‚mit Sündern, welche ihr Verbrechen nicht gesühnt haben, lasst Niemanden ein Geschäft irgend welcher Art abmachen. Aber ein Mann, der das Gesetz kennt, muss nicht die, welche es gebüsst haben, tadeln oder meiden'.

das Volk und das Gericht, wegen des gebrochenen Friedens in Empfang nahm. . . . Die öffentliche Busse zeugt von einer milderen Zeit, in welcher Fehde selten, Composition bereits Regel geworden war und der Schuldner sich in die Nothwendigkeit fügte, mehr zu zahlen, als er geschadet hatte; es war ein Anhang zur Busse, keine Strafe. Unter Strafe (poena, Pein) verstehe ich eine vom Volksgericht ausgesprochene Verurtheilung an Leib, Leben und Ehre des Verbrechers, die nichts gemein hat mit der stets in Geld oder Geldeswerth bestehenden Busse. Geldstrafen, in diesem genaueren Sinn, hat das Alterthum nicht. Zusammenhang beider, der Bussen und der Strafen, mit altheidnischen Opfern können wir vermuthen, nicht mehr nachweisen". In dem indischen prāyaçcitta-Stier mögen wir solch ein „altheidnisches Opfer", das sich dann in die blosse Bussleistung des Thieres an die Brahmanen umgewandelt hat, noch vor uns haben. Auch wird man anerkennen müssen, dass solche Bussleistung des Thieres immer seinen alten Charakter darin festgehalten hat, dass es keine Strafe war, also, so lange sie überhaupt vorkam, immer von den auch bei den Indern sich entwickelnden Königsstrafen (daṇḍa) geschieden werden muss. Auch lässt sich denken, dass aus dem zunächst als Opferbusse zu leistenden Stier bei den Germanen die an König, Volk oder Gericht um des gebrochenen Friedens willen zu entrichtende Geldbusse sich entwickelt habe. Aber diesen Zusammenhang mit Roth als einen sicher nachgewiesenen auffassen, mögte ich doch nicht. Roth sagt: „Wofür ist nun jener Stier die Sühne? . . Der Sinn der Sühne ergiebt sich schon daraus, dass sie in sämmtlichen Fällen, der grossen Unterschiede des Wergeldes ungeachtet, dieselbe ist. Sie muss also Genugthuung sein für einen bei jedem Todtschlag, treffe er hoch oder nieder, gleichbleibenden Factor. Und das ist der Bruch des Friedens oder des Rechtes, der Frevel als solcher. Die Busse, jene 10 oder 100 Kühe, sind der Schadensersatz an die Beschädigten, diese Sühnung, der Stier, ist die dem Gemeinwesen, dem Fürsten oder einer Obrigkeit geleistete Genugthuung für die Störung des Friedens, sie ist die eigentliche Strafe [?]. Sonach wäre dieses prāyaçcittam genau das, was im germanischen Brauch als fredus oder fridus, Friedensgeld, die Ergänzung des Wergeldes bildet, die dem Könige oder Volk geleistet

wird. Eine Uebereinstimmung der Rechtsbräuche beider Völker, die kaum vollständiger sein könnte" [?].

d) In der von Apastamba gegebenen Darstellung der Lehre vom vairayātana und vom prāyaçcitta-Stier haben wir, wie auch Roth mit Recht annimmt, das ältere Recht zu erkennen. Hieran haben sich in den anderen Sūtras noch weitere Vorschriften über vorzunehmende Prāyaçcittas angeschlossen. Nach Gautama 22, 14 muss für ‚(absichtliche) [d. h. hier: nicht bloss culpose, aber doch verzeihlich-ablösbare] Tödtung eines Kshatriya das normale Gelöbniss der Continenz sechs Jahre lang gehalten werden, und er soll tausend Kühe geben und einen Bullen'. Nach Vas. 20, 31 (wo die Compositionszahlung und der Expiationsstier gar nicht mehr erwähnt werden) dauert die Continenzbusse für Tödtung eines Adlichen acht Jahre. Noch weiter ausgebildet findet sich die Sache bei Vi. 50, 1—12, wo ebenfalls die Composition und der Expiationsstier fehlen. Die Abstinenzbusse heisst hier das mahāvrata [= die grosse (gelobte) Uebung]. Sie besteht im Wohnen im Walde in einer Blätterhütte, mit Almosensammeln von einem Dorf zum andern, unter Proclamation der eigenen Schuld. Das Vrata setzt voraus eine unabsichtliche Tödtung [d. h. hier: eine freilich gewollte, aber so geartete That, dass man den Thäter als einen ἄκων behandeln darf]. Es dauert für die Tödtung eines nicht im Opfer begriffenen Adlichen 9 Jahre, eines Königs 24 Jahre, eines beim Opfer begriffenen Mannes 12 Jahre. — Bei Baudh. II 1, 1, 8 wird nur die regelmässige Continenzbusse von 9 Jahren erwähnt. — Für getödtete Vaiçyas und Çūdras sind die Continenzbussen abgestuft von geringerer Dauer; bei Baudh. II 1, 1, 9. 10 drei und ein Jahr, bei Vishṇu 50, 13. 14 sechs und drei Jahre, bei G. 22, 15. 16 [der daneben noch die Composition und den Expiationsstier anführt], ebenso wie Baudhāyana, drei und ein Jahr.

e) Für getödtete Frauen lautete in der Apastambastelle die Vorschrift: ‚für sie (aus der Adels-, Volks- oder Dienerkaste) ist dieselbe Composition zu geben'. Das ist nicht so zu verstehen: dieselbe, wie bei je einem Mann der drei Kasten, sondern: dieselbe wie bei einem Manne der (letzterwähnten) Çūdrakaste; also zehn Kühe und der Expiationsstier. Gleichartig lautet G. 22, 17 ‚dieselbe Regel gilt, wenn eine Frau getödtet

worden ist, die nicht in dem Zustande von Sūtra 12 war' [d. h. abgesehen von gewissen privilegirten Fällen], vgl. Baudh. II 1, 1, 11. 12. Baudhāyana I 10, 19, 3. 5 sagt ausdrücklich: ‚(die Strafe für) die Ermordung eines Weibes — ausser einer (Brāhmanī), welche nach zeitweiliger Unreinheit gebadet hat [und damit in der günstigsten Lage für die Kindesconception war] . ., ist erklärt durch die Regel über den Çūdramord. Die (Strafe für) den Mord einer (Brāhmanī), welche nach zeitweiliger Unreinheit gebadet hat, ist erklärt durch die Regel über einen Kshatriyamord'. — Hiernach werden wir Roth nicht beistimmen können, der S. 673 sagt: „für Weiber der Genannten gilt das Gleiche"; S. 676 „auch das berührt uns angenehm, dass das Wehrgeld der Frau, selbst der der unteren Klasse, dem des Mannes gleichsteht, wie z. B. im Langobardenrechte, ist aber nicht ganz im Einklange mit späteren indischen Anschauungen". Für die Frau wurde allerdings, wie wir sahen, wenn man sie durch reellen Kauf heirathen wollte, der allgemeine Vaiçya-Mannespreis geboten[13]). Aber für eine erschlagene Frau gilt gerade in älteren Zeiten nicht die Anschauung, dass sie einem Manne ihrer Kaste gleichwerthig sei. Allerdings ist eine Ausnahme zu machen für die Frauen, die in einer Zeit erschlagen sind, wo sie möglicherweise schon Trägerinnen eines männlichen Embryo waren. Einer solchen Frau wird, wenn sie Brahmanin war, wenigstens der Werth eines Kshatriya beigelegt. Im Uebrigen aber stehen Frauen unter dem Gesichtspunkte, dass sie an der Gemeinschaft des Vedastudiums keinen Antheil haben. Sie stehen darin den Çūdras gleich[14]). Beide sind nur dazu da, den arischen Männern das Leben angenehm zu machen[15]). So ist denn auch das eigene geistliche Verdienst der Frauen nicht höher,

13) Ich gab oben an, dass die Ehe mit reellem Kaufpreise gerade vorzugsweise als die gewöhnliche Eheform der niederen Vaiçyaschichten bestand; vgl. Not. 7.

14) Baudh. I 5, 11, 7 ‚Women are considered to have no business with sacred texts; vgl. § 40 Not. 3; § 56 Nr. VII.

15) Ap. II 11, 29, 11 ‚the knowledge which Çūdras and women possess is the completion (of all study) [the meaning of the Sūtra is, that men ought not to study solely or at first such Çāstras as women or Çūdras also learn, but that at first they must study the Veda; Manu 2, 168. The knowledge

als das der Çūdras [und zwar ist das nur dem höchstgewertheten Thier, der Kuh, gleich, Baudh. I 10, 19, 3]. So kann denn auch die capitis aestimatio einer Frau nur der eines Çūdra gleichstehen.

f) In weiteres Detail sind dann noch die Büssungen zerlegt worden bei Vasishṭha und Vishṇu, welche die Compositionszahlung und den Expiationstier nicht mehr erwähnen; Vas. 20, 34—40, und Vi. 50, 8—10.

48. (Fortsetzung. — Die drei mittleren Mānavagebote nach dem alten Strafsystem.) — 3) Berechtigte Tödtung. Von altarischen Zeiten her hat man anerkannt, dass es Fälle gebe, in denen es Dharma, Themis, Fas ist, einen Anderen zu tödten. Dies gilt, wenn ein durch den **Angriff** eines Uebelthäters Bedrohter gleich in continenti die manifeste That abwehrt, und dabei den Angreifer zu Tode bringt[1]). Im § 44 fasste ich das gesammte auf diese Eventualität bezügliche gräcoitalische Material in drei Sätze zusammen. Erstlich: das *ἄρχειν χειρῶν ἀδίκων* kann den Angegriffenen berechtigen, den Angreifer zu tödten. Zweitens: die lebensgefährlichen Angriffe werden unter die drei Gesichtspunkte der Aggression mit Waffen, Brandstiftung und Gift gebracht. Drittens: die ins Werk gesetzte Absicht ist der ausgeführten That gleichgestellt. Ich habe nunmehr darzulegen, was das indische Recht in Betreff dieser drei Punkte anordnet.

---

which **women and Çūdras possess** ie: **dancing, music and other branches of the Arthaçāstra**].

1) Fr. 3 de iust. et iure 1, 1 (Florent.): ut **vim atque iniuriam propulsemus**: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, **iure** fecisse existimetur, et cum inter nos cognationem quandam natura constituit, consequens est hominem homini insidiari **nefas esse**. — Wenn man bei der Abwehr den Angreifer tödtet, so ist dabei immer noch möglich, dass man in gewissen Fällen weiterer Reinigung bedurfte. So wenn man in der Nothwehr **seinen Freund** erschlägt (nach dem Delphischen Orakelspruch, Petersen S. 196): ἔκτεινας σὸν ἑταῖρον ἀμύνων· οὔ σε μιαίνει αἷμα [d. h. subjectiv blutschuldbeladen bist Du nicht, aber es klebt doch an Dir ein objectiver Blutmakel, von dem Du hier im Tempel wirst gereinigt werden können]. φόνου δὲ πέλεις καθαρώτερος ἢ πάρος ἦσθα.

a) Der für ius gentium erklärte gräcoitalische Satz lautet: *ἄν τις τύπτῃ τινὰ ἄρχων χειρῶν ἀδίκων, ὡς, εἴγε ἠμύνατο, οὐκ ἀδικεῖ*[2]); vim vi repellere licet (GIRG. S. 309. 310. 654). Dieser Satz hat in den Sūtras folgende Fassung. Ap. I 10, 29, 7 ‚In einem Purāṇa (ist erklärt worden), dass der, welcher einen Angreifer erschlägt, keine Sünde thut, denn in solchem Fall trifft Zorn auf Zorn (wrath meets wrath)'. Vas. 3, 17. 18 ‚Derjenige mag einen Angreifer erschlagen, der mit der Absicht zu tödten kommt, auch wenn Derselbe den ganzen Veda zusammen mit den Upanishads kennt. Damit fällt er nicht in die Schuld des Brahmanenmörders. Der, welcher einen Vedagelehrten und zu einer edlen Familie gehörigen Angreifer erschlägt, fällt durch solchen Act nicht in die Schuld des Mörders eines gelehrten Brahmanen. (In) solchem (Fall) schlägt Wuth auf Wuth zurück (fury recoils upon fury)[3]). Danach ist es

2) Vgl. auch Plat. Ges. IX 12 (874 B): ὧν δὲ ὁ κτείνας ἐφ' οἷς τε ὀρθῶς ἂν καθαρὸς εἴη . . . νύκτωρ φῶρα εἰς οἰκίαν εἰσιόντα ἐπὶ κλοπῇ χρημάτων ἐὰν ἑλὼν κτείνῃ τις, καθαρὸς ἔστω· καὶ ἐὰν λωποδύτην ἀμυνόμενος ἀποκτείνῃ, καθαρὸς ἔστω· καὶ ἐὰν ἐλευθέραν γυναῖκα βιάζηταί τις ἢ παῖδα περὶ τὰ ἀφροδίσια, νηποινὶ τεθνάτω ὑπό τε τοῦ ὑβρισθέντος βίᾳ καὶ ὑπὸ πατρὸς ἢ ἀδελφῶν ἢ υἱέων. ἐάν τε ἀνὴρ ἐπιτύχῃ γαμετῇ γυναικὶ βιαζομένῃ, κτείνας τὸν βιαζόμενον ἔστω καθαρὸς ἐν τῷ νόμῳ· καὶ ἐάν τις πατρὶ βοηθῶν [θάνατον], μηδὲν ἀνόσιον δρῶντι, κτείνῃ τινὰ ἢ μητρὶ ἢ τέκνοις ἢ ἀδελφοῖς ἢ ξυγγενήτορι τέκνων, πάντως καθαρὸς ἔστω. — Platon steht hier noch ganz auf dem Standpunkte des alten Themisrechtes. Es kommt darauf an, ob der Angegriffene trotz der erfolgten Tödtung καθαρός sei, und dazu ist auch nöthig, dass er seinerseits nichts ἀνόσιον gethan habe. Dieses Themisrecht wird dann nur auch in das Particularrecht des νόμος der betreffenden Polis aufgenommen.

3) Baudh. I 10, 18, 13 ‚Nun citiren sie noch (folgenden Vers): „Wer einen ātatāyin, der im Stande ist den Veda zu lehren und in (edler) Familie geboren, tödtet, verfällt durch diesen Act nicht in die Schuld des Mörders eines gelehrten Brahmanen; in solchem Fall schlägt Wuth auf Wuth zurück'. — Tod bei der Vertheidigung des eigenen Vermögens, Weibes, Lebens, eines Königs, eines Freundes bringt in den Himmel, Vi. 3, 45. — Sehr bezeichnend für den indischen Standpunkt (wonach in Gemässheit der Ahiṃsā die Frage gegenüber Menschen und Thieren an sich gleichsteht) ist die Darstellung Vishṇus 5, 188—190 ‚Wer (zu seiner eigenen Vertheidigung) tödtet: einen Tiger, oder anderes Thier mit scharfen Nägeln und Klauen, oder eine (Ziege oder anderes) gehörntes Thier (ausser Kühen) [die Kuhtödtung steht der Frauentödtung gleich; Baudh. I 10, 19, 3], oder einen (Bären oder anderes) Thier mit scharfen Zähnen, oder einen Mörder, oder einen Elephanten, Pferd, oder irgend anderes

denn, während in Indien regelmässig nur der Adel Waffen trug, auch den Brahmanen und den Vaiçyas gestattet, zur Selbstvertheidigung Waffen zu ergreifen, Vas. 3, 24.

b) Was nun aber unter einem Angriff zu verstehen sei, der den Angegriffenen berechtigt, den Angreifer zu tödten, darüber belehren uns Vasishṭha 3, 15, 16 und Vishṇu 5, 189—192. Es wird gut sein, beide Stellen in Parallele nebeneinander vorzuführen:

Vasishṭha.	Vishṇu.
‚Sie erklären, dass ein Tödtender kein Verbrechen begeht, wenn er einen Angreifer erschlägt. Nun citiren sie noch folgende Verse:	‚Man muss wissen, dass es Mörder von sieben Arten giebt:
	α) Solche, die zu tödten versuchen mit dem Schwerdt,
„α) Ein Brandstifter,	
β) ebenso ein Vergifter,	β) mit Gift,
γ) Einer, der eine Waffe in seiner Hand hält (bereit zu tödten),	γ) mit Feuer,
	δ) Solche, die ihre Hand erheben, um einen Fluch auszusprechen,
	ε) Solche, die eine tödtliche Incantation aus dem Atharvaveda hersagen,
	ζ) Solche, die eine falsche zum Ohr des Königs gelangende Anklage erheben,

(wüthendes) Thier, von dem er angegriffen worden ist, begeht kein Verbrechen. Jedermann mag ohne Zögern einen Mann erschlagen, der ihn, mit der Absicht, ihn zu ermorden, angreift, sei es sein geistlicher Lehrer, jung oder alt, oder ein Brahmane, oder selbst ein in vielen Zweigen des heiligen Wissens bewanderter Brahmane. Indem man einen Mörder, der die Absicht hat, zu tödten, öffentlich oder privatim tödtet, wird vom Tödtenden kein Verbrechen begangen: Wuth schlägt zurück auf Wuth‘.

Vasishṭha.	Vishṇu.
δ) ein Räuber,	η) und Solche, die verbotenen Umgang mit eines anderen Mannes Weib haben,
ε) Einer, der Land wegnimmt,	
ζ) Einer, der eines anderen Mannes Weib entführt,	θ) dieselbe Bezeichnung wird anderen (Uebelthätern) gegeben, welche Andere ihres weltlichen Rufes oder ihres Wohlstandes berauben, oder die religiöses Verdienst verachten (durch Zerstörung von Wasserbehältern oder andere solche Acte), oder Vermögen (wie Häuser und Felder).‘
Diese werden Angreifer (âtatâyin [4]) genannt“.‘	

Man sieht, dass hier eine alttraditionelle Lehre vorliegt, in welchen Fällen man durch Erleiden eines Angriffs berechtigt werde, den Angreifer zu tödten. Allerdings erweist sich diese Lehre in verschiedenen Schulen verschieden aufgebaut, aber die Grundgedanken sind offenbar dieselben. Diese Grundgedanken bilden ebenso auch die Basis des alten griechischen und römischen Rechts. Verfolgen wir dies noch etwas weiter ins Einzelne.

Zunächst ergiebt sich, dass die drei fundamentalen Begriffe des Angriffs sich an die drei mittleren Mânavagebote anschliessen: Angriff des Schänders, des Diebes, des Tödters. Vishṇu fasst sie Alle unter den Begriff des Mörders, d. h. es ist mit allen diesen Angriffen Lebensgefahr verknüpft. Rücksichtlich des Schänders finden wir auch bei den Indern den bei Griechen wie Römern geltenden Satz, dass die Motivirung der Tödtung aus dem „Feindesrechte“ heraus an sich nur gegen den feindlich handelnden und feindlich behandelten Schänder gerichtet ist (GIRG. S. 300) [5]). Neben dem gleich in flagranti

4) Atatâyin heisst an sich: Einer, der einen gespannten Bogen in der Hand hat.

5) Auch das Freikaufen von der That durch eine seitens des Thäters und Verletzten vereinbarte Geldbusse: si quis in adulterio deprehensus redemerit

erschlagenen (oder im Uebrigen anderweit bestraften) Schänder steht das an der Möchie theilnehmende Frauenzimmer unter ganz anderem Gesichtspunkte. Sie wird nach *Haus*recht behandelt. Freilich kann auch danach Tödtung, Verkauf, Verstossung eintreten, aber der Hausherr kann sie auch möglicherweise (nach gehöriger, später vom König aufgelegter, Busse) wieder zu Gnaden annehmen. Gerade dieses Letztere erwähnen die indischen Quellen [6]). — Was den *Angriff des Diebes oder Räubers* betrifft, so ruht die Gleichstellung von Raub und Diebstahl auf der Anschauung, dass beide gleichmässig den Angriff eines improbus enthalten [Gai III 209: qui res alienas rapit, tenetur etiam furti: quis enim magis alienam rem invito domino contrectat, quam qui vi rapit? itaque recte dictum est, eum *improbum* furem esse]. Und von dieser Anschauung aus konnte man für die vorliegende Frage, ob man solchen bösen Angreifer tödten dürfe, sehr leicht, wie die Sûtras thun, sowohl bewegliche wie unbewegliche Sachen unter den allgemeinen Furtumbegriff (wie dies ja aber auch noch römische Anhänger gefunden hat) ziehen. So nennt denn Vasishṭha sowohl den Räuber wie Den, der Land wegnimmt, einen âtatâyin; und Vishṇu stellt darunter (in sehr extendirender Interpretation) Den, der Andere ihres Wohlstandes beraubt, ihr Vermögen (Häuser und Felder) vernichtet, oder die zum Cultus

---

se (GIRG. S. 301. 302), wird im indischen Rechte, und zwar missbilligend, erwähnt; Y. 2, 301 ‚Wer einen Ehebrecher Dieb schilt [?; vgl. § 57 Not. 4], der soll 500 paṇas Strafe zahlen; *wer Geld von ihm nimmt und ihn dann frei lässt*, soll das Achtfache des Geldes als Strafe zahlen.

6) Ap. II 10, 26, 18—24 ‚Ein junger Mann, der mit ornaments geschmückt [*zum Coitus* pflegt man geschmückt zu gehen; vgl. Ap. I 11, 32, 5. 6; — wohl nicht richtig Bühler: the ornaments would indicate that he was bent on mischief (es wird hervorgehoben, dass der Mann auch möglicherweise unabsichtlich, also etwa in der Absicht, zu seiner Frau zu gehen, ein fremdes Zimmer betritt)] unabsichtlich einen Raum betritt, wo eine verheirathete Frau oder heirathsfähiges Mädchen sich befindet, muss einen Verweis erhalten; thut er es absichtlich mit schlechtem Vorsatz, so muss er Busse zahlen; begeht er wirklich Ehebruch, so soll ihm das Glied mit den Hoden abgeschnitten werden; hat er aber mit einem heirathsfähigen Mädchen zu thun gehabt, so soll sein Vermögen confiscirt und er verbannt werden. Nachher *soll der König solche Frau oder Mädchen sustiniren* und sie vor Schande bewahren. Wenn sie sich der gesetzmässigen Busse unterziehen, *soll er sie ihren gesetzmäsigen Beschützern* [Ehemann, bezw. Vater oder Bruder] *überantworten*'.

nöthigen Wasserbehälter u. dgl. zerstört. — Endlich rücksichtlich des Tödtungsangriffs enthält Vishṇu gegenüber Vasishṭha ebenfalls eine bedeutende Extension. Wir werden sie (wenngleich die Incantationen ja auch bei den Römern eine Rolle spielen) für eine nicht einmal allgemein indische ansehen dürfen. Es wird mit unter den Begriff des „Mörders" oder ātatāyin gestellt: der die Hand zum Fluch Erhebende, der eine tödtliche Incantation Sprechende, der beim Könige (welcher danach vielleicht ein Todesurtheil fällen wird) eine falsche Anklage Erhebende. In Betreff der anderen drei Gestaltungen der Tödtung (durch Waffen, Gift und Feuer) stimmen beide Sūtras überein, und dies sind auch gerade die drei Gestaltungen, die im attischen, wie im römischen Mordgesetz vereinigt auftreten.

Wir werden nach Vorstehendem berechtigt sein zu folgender kurzen Zusammenfassung. Die Lehre von der berechtigten Tödtung ist uralt-arisches ius gentium. In Betreff der Inder und der südeuropäischen Arier wird man sie eine in traditionellen Formeln fast wörtlich übereinstimmende nennen dürfen: vis trifft auf vis, Wuth auf Wuth; die vis, die man sogar durch Tödtung des Gegners abwehren darf, kann in Gestalt der Schändung, des Raubes, des persönlichen Angriffs auftreten; der im Angriff bethätigte Tödtungswille steht dem ausgeführten Verbrechen gleich; das Tödtungsverbrechen hat die drei Gestalten der Vernichtung durch Waffen, Feuer oder Gift. Woher nun diese formelmässige Zusammenstellung gerade dieser drei Gestalten? Ich denke, die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. In altarischer Auffassung steht das Gebot: Du sollst nicht tödten, in engster Verbindung mit dem Gebot: Du sollst Dich rein halten. Die schlimmste Art der Besudelung ist ist die durch vergossenes Blut, und das ist gerade auch die nächstliegende Gestalt des Mordes. Darauf ist denn auch (abgesehen von der Blutrachefrage) die Institution, wie man den Göttern gegenüber von der That entsündigt werden könne, von jeher aufgebaut gewesen. Man vergiesst für das vergossene Blut das Blut eines Sünden-Stieres, -Schweines, -Bockes. Also der Grundbegriff ist Mord mit Blutvergiessen. Aber schon uralt ist auch die Erkenntniss, dass es ebenso schlimme Fälle geben könne, wo ein Mord ohne Blutvergiessen stattfindet. Dafür haben sich in einer Zeit, wo man noch keine

juristischen Definitionen macht, als Begriffsrepräsentanten die zwei Fälle der Tödtung durch Gift und Brandstiftung festgestellt. Nicht dass man damit überhaupt eine vollständige Aufzählung beabsichtigt hätte. Es sind die formelmässigen Paradeigmata (vgl. auch unten § 56 Nr. II. E. 2), nach denen dann die anderen Fälle analog behandelt wurden. [Nach semitischem und hamitischem Rechte scheint in der parallel liegenden Frage das Paradeigma des unblutigen Mordes: die Erdrosselung gewesen zu sein; GIRG. S. 746 Nr. γ].

49. (Fortsetzung. — Die drei mittleren Mānava-Gebote nach dem alten Strafsystem.) — 4) Ausgeführter Mord. Wenn wir von den bisher betrachteten drei verbrecherischen Angriffsarten zum Zweck der Schändung, des Raubes, der Tödtung das Moment hinwegnehmen, dass der Angriff in continenti auf einen Widerstand stösst, der den Tod des Angreifers zur Folge haben kann, so gelangen wir in Betreff jener drei Thaten zum Begriff des in Hybris vollendeten Verbrechens. Ich habe zu fragen, wie dieses bei den Indern behandelt worden ist, und ob sich auch hiebei noch wieder Zusammenhänge mit gräcoitalischem Rechte auffinden lassen.

Ich stelle den Hauptpunkt, die Mordfrage, in den Vordergrund. In der oben behandelten Lehre von der verzeihlich-ablösbaren Tödtung hat sich ergeben, dass bei den Altindern das (später zu einer dem König oder den Brahmanen zu leistenden Geldbusse umgestaltete) Compositionensystem bestanden hat. Ich halte dies für einen völlig ausreichenden Beweis, dass einst bei den Altindern auch die Blutrache bestanden haben müsse. Das Compositionensystem ist Abfindung von der Blutrache, also es setzt zunächst die Blutrache voraus. Die Sanskritsprache hat diese Begriffe ja auch genau zutreffend fortgetragen. Die „Feindschaftsvergeltung" beweist eben, dass man die Institution der „Feindschaft" gekannt hat. Freilich habe ich in den Sūtras keinerlei Spur mehr davon gefunden, dass ein Sapiṇḍaverwandter nach geschehener That (so dass der Gesichtspunkt der in continenti ausgeführten Bestrafung des ātatāyin ausgeschlossen ist) hätte ausziehen dürfen, um dem Mörder seines Verwandten die Strafe der Todesrache zu geben.

Aber dies Schweigen der Sûtras ist nur ein Beweis dafür, dass die Blutrache damals aus der Erinnerung der Menschen schon wesentlich entschwunden war. Auch das Compositionensystem hatte sich ja schon zur Busszahlung an König oder Brahmanen umgestaltet. Aber es war noch nicht möglich gewesen, die Ansicht, dass in dieser eigentlich eine „Feindschafts-Ablösung" vorliege, auszulöschen.

Haben wir uns also für die alten Zeiten, wo der arische kriegerische Adel noch wirklich dominirte, die Blutrache als ebenso wie bei Altgriechen und Altitalikern bestehend zu denken, so müssen wir aus der mit ihr verbundenen Feindschaftsablösung noch ein weiteres Moment entnehmen. Die Ablösung tritt, sagte ich oben, zunächst als eine Verhandlung zwischen Bluträcher und Thäter auf, und bei den Griechen ist sie dies, als das *αἰδέσασθαι*, auch immer geblieben. Wo Derartiges besteht, da wird der concrete subjective Zorn des Bluträchers immer ein wirksamer Umstand bleiben, der die Abzahlung in Gelde als erniedrigend erscheinen lässt[1]). Die Folge wird sein, dass er oft die angebotene Composition ausschlägt, also die in der Mordthat bewiesene Feindschaft für unverzeihlich erklärt. Das daraus sich ergebende Resultat ist nothwendig, dass die Motivirung der Verzeihlichkeit aus dem *ἄκων*-Sein und der nachfolgenden Reue des Thäters in engere Grenzen eingeschlossen wird, umgekehrt aber die Definition des *ἑκούσιος φόνος* einen grösseren Umfang gewinnt. Wo dagegen (wie bei den Germanen) sich auf Grund der wildkriegerischen Zeiten ein festes Compositionensystem entwickelt, da ist die unausbleibliche Folge, dass das Nehmen der vom Themisrecht anerkannten Geldentschädigung auch regelmässig für „anständig" angesehen wird[2]). Man motivirt die That durch die Erregung des Gemüths und macht den Kreis des unerbittlich das Blut des Gegners fordernden *ἑκούσιος φόνος* immer kleiner (vgl. GIRG. S. 408—410). Indem wir nun finden, dass auch die Altinder das Compositionensystem

1) Grimm, R.A. S. 647 „bei unersetzlichem Verlust, namentlich Todtschlag des Verwandten oder leiblicher Verunstaltung, lässt sich nicht leugnen, hat die Ausgleichung der Busse etwas Unedles und Widerstrebendes, das auch schon im Alterthum von einzelnen Menschen gefühlt wurde".

2) Grimm a. a. O. „roherer Zeit waren solche Bussen heilsam und unentbehrlich".

gehabt haben, werden wir von vorn herein erwarten müssen, dass bei ihnen auch der Begriff des in unverzeihlicher Hybris begangenen eigentlichen Mordes auf engere Grenzen beschränkt worden sei. Und dies findet sich denn auch in vollem Maasse bestätigt.

Um nun aber die merkwürdige Entwicklung, die sich in dieser Hinsicht bei den Indern vollzogen hat, im richtig indischen Sinne, — ohne Einmischung unserer modernen Gedanken, — zu verstehen, wird es nöthig sein, noch auf folgenden Punkt das Augenmerk zu richten.

Bei der verzeihlich-ablösbaren That haben wir gefunden, dass das alte weltliche Strafsystem in der Sūtraperiode schon ganz in der Auflösung begriffen war. Die Feindschaftsvergeltung wird in einigen Sūtras gar nicht mehr erwähnt, in anderen als Bussezahlung an König oder Brahmanen, also als prāyaçcitta behandelt. Dem gegenüber erwies sich uns der Expiationsbulle als dem alten geistlichen Busssystem angehörig. Er ist das den Brahmanen zum Sühnopfer zu übergebende Thier, auf dessen Haupt, gleichviel ob ein Adlicher, Volksmann oder Dienender getödtet worden, die Schuld des Thäters abgelenkt werden sollte. Daneben tritt, wie wir sahen, eine andere dem neueren geistlichen Busssysteme angehörende Strafe auf, das mahāvrata. Prüfen wir den in ihm sich aussprechenden Gedanken. Das alte geistliche Busssystem beruht auf einer noch sehr niedrigen Anschauung. Die Schuld des Thäters soll ablenkbar sein auf ein anderes lebendes Wesen (Mensch, Pferd, Stier, Ziege, Schaf), das doch an der vorliegenden That ganz unschuldig ist. Das menschliche Gewissen kann sich damit nur so lange als beruhigt erklären, als es sich die Gottheit lediglich als ein zorniges Wesen, das eben bloss ein Opfer seiner Timorie haben will, vorstellt. Von Reue über die Unthat, vom Erdulden eines Leides zur Ausgleichung des selbstverursachten Leides ist hier noch nicht die Rede. Ganz anders beim mahāvrata. Der Thäter muss Jahre hindurch in der Blätterhütte des Waldes eine Abstinenzzeit durchmachen und vom Bettelgang unter Proclamation seiner Schuld leben. Niemand wird leugnen, dass hierin ein wesentlicher Fortschritt in der sittlichen Beurtheilung der Frage liegt: der Thäter hat eine lange Leidenszeit durchzumachen, er hat ein offenes, immer erneutes Bekenntniss seiner

Schuld abzulegen. Hier haben wir schon wirkliche geistliche *Bussstrafe*. Indem das mahāvrata zum Centralpunkte der Folgen eines verzeihlich-sühnbaren Verbrechens wurde, hat das alte vairayātana entweder ganz aufgehört, oder ist, als Bussgeld, selbst unter den Gesichtspunkt des prāyaçcitta gestellt worden. Es ist auch (wie schon bemerkt) möglich, dass (indem vom alten geistlichen Sühnsystem im Uebrigen nur jene oben besprochene Reminiscenz des Pferdeopfers fortlebte) der dem Brahmanen zu gebende Expiationsbulle in den späteren Zeiten von den Brahmanen gar nicht mehr geopfert, sondern als Lohn behalten wurde. Lag nunmehr *der Schwerpunkt des Blutrechts im geistlichen prāyaçcitta-Gebiet*, so wird man von vorn herein nichts Anderes erwarten können, als dass gleichzeitig die für die unverzeihlich in Hybris begangene Mordthat eintretenden Folgen ebenfalls nur auf diesem Gebiete liegen konnten. So findet es sich denn auch in der That. Von der alten Blutrache, die ja im Fall der unverzeihlichen That nicht durch eine Composition ablösbar war, findet sich kein Rest mehr. Wohl aber tritt uns ein höchst merkwürdiges System geistlicher Bussstrafen entgegen. Indem ich dieses darstellen will, habe ich hiermit das älteste Strafsystem abgeschlossen. — Ich beschäftige mich im Folgenden mit dem mittleren Straf-System, dem eben auch schon das mahāvrata angehört.

B. Das mittlere Strafsystem des Prāyaçcitta.

50. (Die vier grossen Unthaten: Mahāpātakas.) — 1) Wir sahen, dass die Lehre von der berechtigten Tödtung an die drei Mānavagebote anknüpft; man kann den ertappten Schänder, Dieb, Mörder tödten. Ebenso beruht auch die Rechtsordnung in Betreff der unverzeihlichen unter Bussstrafen gestellten Unthaten auf den drei Mānavageboten: es giebt eine unverzeihliche Schändung, Tödtung, Beraubung (§ 39 Not. 6). Zu diesen drei Fällen der *grossen* Sünden (*mahāpātaka*) tritt noch ein vierter hinzu, der innerlich mit ihnen in gar keiner Beziehung steht. Ich will denselben, da er im Uebrigen für mich keine Bedeutung hat, gleich hier vorweg erklären.

„Man soll keine spirituösen Getränke trinken“, sagen die

Sūtras. Das Zuwiderhandeln gegen dieses Gebot ist ebenso schlimm, wie unverzeihliche Schändung, Tödtung, Beraubung. Auf den ersten Blick kommt uns dies sonderbar, ja komisch vor. Aber man wird doch dem Brahmanenthum, aus dessen Schooss offenbar dieses Verbot hervorgegangen ist, dafür die Anerkennung nicht versagen dürfen. Wer die verheerenden Wirkungen des Alkoholismus kennt, und weiss, wie schwer es der Gesetzgebung noch heutzutage wird, diesem Uebel beizukommen, der wird für jene alten Zeiten, wo der Fusel noch viel schlimmer gewesen sein mag als heutzutage, es Denen Dank wissen, welche mit Ernst gegen diese Pest auftraten. Und der Ernst tritt darin genügend hervor, dass man dies Vergehen den schlimmsten Verbrechen gleichstellte. Ich gab oben bereits an, dass man die Spirituosen als verunreinigend ansah; schon ihre Berührung galt als beschmutzend, Vi. 22, 77. Schon das Anriechen an Spirituosen hatte Kastenverlust zur Folge, Vi. 38, 2. Insbesondere Brahmanen sollen sich immer der verbotenen spirituösen Getränke enthalten, so gut wie die Haushalter. Im Uebrigen sind dieselben den Kshatriyas und Vaiçyas nur verwehrt, so lange sie Schüler sind. Aber auch Adel und Volk haben unter allen Umständen den aus Reis destillirten Schnaps zu meiden; G. 2, 20; Vas. 20, 19—22. — So streng nun aber hiernach das Verbot auftrat, so wurde es doch durch viele Ausnahmen wieder durchlöchert. Von vorn herein stand den Brahmanen das berauschende heilige Somagetränk zu Gebote. Und auch für die anderen arischen Kasten standen mannigfache Weisen des Betrinkens offen. Aus der Fülle der Getränke, welche die Quellen aufzählen, sieht man, wie eifrig das Fabriciren der verschiedensten Spirituosen betrieben wurde. Nach Vishṇu 22, 82. 83 sind allerdings drei Sorten allen arischen Kasten verschlossen: Destillationen von Zucker, von Madhūkablüthe [Mādhvī-Wein] und „from flour". Dagegen zehn Sorten sind den Kshatriyas und Vaiçyas [wohl in dem vorher angegebenen Sinn: wenn sie über die Schülerschaft hinaus sind] erlaubt. Ich gebe als Nichtkunstverständiger diese Sorten in der englischen Uebersetzung: Präparate „from the blossoms of the Madhūka-tree [Mādhūka-Wein], from molasses, from the fruits of the Tañka [or Kapittha-tree], of the jujube-tree, of the Kharjūra-tree, or of the breadfruit-tree, from wine-

grapes, from Madhūka-blossoms [Mādhvīka-Wein], Maireya, and the sap of the cocoanut-tree.

Ich kehre zu den drei unverzeihlichen Schändungs-, Tödtungs- und Diebstahls-Verbrechen zurück. Ich habe zu fragen, wie sich das für sie bestehende Bussstrafensystem entwickelt hat, und worin die Bussstrafen bestanden.

In Betreff jener ersteren Frage sind noch wieder das Schändungs- und Tödtungs-Mahāpātaka von dem Diebstahls-Mahāpātaka zu trennen. Für die (an Manu anknüpfende) Unverzeihlichkeit der Schändung und Tödtung zeigen die indischen Quellen es deutlich, dass darunter ursprünglich nur das gegen die Eltern („den Guru") gerichtete Verbrechen verstanden wurde. Schändung des Betts des Guru hiess: Unzucht mit der Frau des Vaters (die nicht die eigene Mutter zu sein brauchte), Tödtung des Guru hiess: Tödtung von Vater oder Mutter. Also der Begriff des Mahāpātaka ist zunächst die in Hybris begangene schlimmste Verletzung jenes zweiten Gebotes des alten Religionssystems: „Du sollst die Eltern ehren" [1]). Solche Verletzung wird überhaupt immer als in Hybris begangen aufgefasst. Eine Entschuldigung, dass man sich dabei in einer (durch eine Composition ablösbaren) Aufregung befunden habe, wird nicht angenommen. Noch nach Platon, der auch hier wohl altarische Themisanschauungen ausspricht, kann dem Elternmörder nicht die Entschuldigung helfen, dass er sich in Aufregung, ja nicht einmal die andere, dass er sich im Stande der Nothwehr befunden habe. Nur die vom erschlagenen Parens vor dem Tode ausgesprochene Verzeihung [vgl. GIRG. S. 359] vermag die That zum φόνος ἀκούσιος zu gestalten. Ges. IX, 9 (869 A): „Wenn Jemand seinen Eltern gegenüber so wenig seinen Zorn (θυμόν) bemeistern kann, dass er im Wahnsinn der Erregung Einen derselben zu erschlagen wagt, so soll er, wenn der Verstorbene vor seinem Tode den Thäter aus freien Stücken des Mordes entlässt, nach Vornahme der für den einen ἀκού-

1) Aus der folgenden Darstellung wird sich ergeben, dass bei Indern wie bei Griechen der Ausgangspunkt für die Lehre von der unverzeihlichen Tödtung das Parentalrecht ist, also Patroktonos und Metroktonos auf gleicher Stufe stehen. Es ist keine Spur vorhanden, dass, wie Bachofen dies als Ueberrest seines vorausgesetzten ursprünglichen „tellurischen Mutterrechtes" hinstellt, anfangs nur der Muttermord als unverzeihliche That aufgefasst worden wäre.

σιος φόνος Begehenden zu vollziehenden Reinigungen und nach Vollführung alles sonst von diesem zu Vollziehenden, rein sein. Entlässt Jener ihn aber nicht, so soll er nach vielen Gesetzen haften. Denn er verfällt nicht bloss den strengsten *δίκαι αἰκίας*, sondern auch, als Räuber des Lebens seines Erzeugers, denen der Asebie nnd Hierosylie, so dass, wenn ein mehrfacher Tod möglich wäre, es gerecht sein würde, ein Patrophonos oder Metroktonos, auch wenn er die That im Zorn verübte, stürbe viele Tode. Wem allein nämlich auch zur Abwehr des Todes, der ihm von den Eltern droht, kein Gesetz es erlauben wird, Vater oder Mutter zu tödten, die sein Leben ans Licht brachten, vielmehr jedes Gesetz vorschreiben wird, lieber Alles zu erdulden, als so Etwas zu thun, wie könnte einem Solchen gerechter Weise nach dem Gesetz wohl etwas Anderes zu Theil werden? Und so möge denn wenigstens der einmalige Tod dem im Zorn den Vater oder die Mutter Tödtenden bestimmt sein". — Ich habe in den Sūtras die Frage von der im Zorn oder in der Nothwehr erfolgten Elterntödtung nicht erwähnt gefunden. Schwerlich aber würden sie die altindischen Dharmakundigen anders beantwortet haben, wie Platon.

Haben wir die zwei ersten Mahāpātakas in ihrer ursprünglichen Gestalt als die gegen die Eltern (Guru in seiner anfänglichen Bedeutung; s. ob. § 11 Nr. 4) begangenen unverzeihlichen Verbrechen aufzufassen, so erweisen uns die indischen Quellen dann noch eine Weiterbildung des ursprünglichen Begriffs. Allerdings nicht nach allgemein indischer Ansicht in Betreff der Gurubettsschändung. Für diese heben es noch Sūtra-Commentatoren hervor, dass dabei Guru nur den Vater bedeute; G. 23, 7 ‚Wer das Bett seines Guru beschimpft hat' [Haradatta asserts that Guru denotes here the father alone]. Demgemäss wird von dem gleichartigen Verbrechen mit dem Weibe einer anderen verehrungswürdigen Person bemerkt, dass an sich wohl die Schuld ebenso gross, aber für sie doch nur eine geringere Busse zu vollziehen sei; G. 23, 12. 13 ‚Die Schuld dessen, der ein Verhältniss zum Weibe eines Freundes, einer Schwester, einem zur selben Familie gehörigen Frauenzimmer, dem Weibe eines Schülers, einer Schwiegertochter oder einer Kuh hat, ist ebenso gross als die des Ver-

letzers von eines Guru Bett. Einige meinen, dass die Schuld solches Sünders gleich ist der eines Schülers, der das Keuschheitsgelübde bricht' [Haradatta: ,the penance also consists in the performance of the rites obligatory on an unchaste student, and that for the violation of a Guru's bed need not be performed'] [2]) (vgl. § 51 Nr. c). — Dagegen in Betreff des zweiten Mahāpātaka, der Gurutödtung sind Ausdehnungen erfolgt, die bei den Indern so sehr zur allgemeinen Anerkennung gelangten, dass dadurch der ursprüngliche Begriff der Elterntödtung ganz verdunkelt worden ist. Zunächst von dem Satze ausgehend, dass der Lehrer als der zweite, der geistliche Vater anzusehen sei, stellte man dessen Tödtung der des physischen Vaters ganz gleich. Dann stellte man wieder dem Lehrer den Vedagelehrten (der also am Meisten geeignet sein würde, ein Lehrer zu sein) gleich, und schliesslich wurde dem Vedagelehrten jeder Brahmane gleichgeachtet. So war denn also bei dem zweiten mahāpātaka aus dem Elternmorde der Brahmanenmord geworden [3]). Es kann diese Entwicklung

---

2) In anderen Schulen scheint man allerdings wenigstens einige dieser Vergehungen auch in der Busse der Gurubettschändung ganz gleich gestellt zu haben; Vas. 20, 13—16 ,Wer eines Guru's Bett verletzt . . . Dieselbe (Busse ist vorgeschrieben, wenn das Vergehen begangen ist) mit dem Weibe eines Lehrers, eines Sohns [desselben], oder eines Schülers. Wenn er Verkehr gehabt hat mit einem Weibe, das als verehrungswürdig in der Familie betrachtet wird, mit einer Freundin, mit der Freundin eines Guru, mit einer Apapātra-Frau, mit einer outcast, soll er eine Kṛicchra-Busse drei Monate lang vollziehen'. Vgl. Baudh. II 2, 4, 15 (hier auch noch die Schändung des Königsweibes aufgenommen).

3) Diese Aneinanderknüpfung der Begriffe, wonach aus dem parenticidium allmälig der Brahmanenmord geworden war, erhellt deutlich aus Apastamba I 9, 24, 24. 25 und seinem Commentator, ,Hat er einen Guru' (Haradatta: ,Guru means the father and the rest') [mit: ,and the rest' wird nach herkömmlicher Redeweise „das dem Zuerstgesagten Gleichstehende" bezeichnet; vgl. Ap. II 6, 15, 8: one of the chief Gurus (a father or ācārya), Acārya = Lehrer, vgl. Ap. II 5, 10, 13] ,oder vedakundigen Brahmanen, der die Ceremonie eines Somaopfers beendet hat, erschlagen, so soll er nach dieser selben Regel bis an seinem letzten Athemzuge leben; in diesem Leben kann er nicht gereinigt werden, aber seine Sünde ist nach seinem Tode von ihm genommen [Haradatta: d. h. entweder seine Verwandten können ihm die Exsequien prästiren, oder (wenn dies durch die erste Hälfte des

erst zu einer Zeit stattgefunden haben, wo die Brahmanen bereits das volle Uebergewicht über den Adel gewonnen hatten. Und das stimmt zusammen mit dem oben schon Gesagten. Ich hob hervor, dass das indische Compositionensystem mit dem Adel abschliesst, und dass eine noch höhere Composition von 10000 Kühen für die Brahmanen sich nicht denken lässt. Das Compositionensystem stammt also aus einer Zeit, wo zunächst für die eigentliche Volksmasse die Composition von 100 Kühen bestand und dann der eine höhere Composition erringende Adel noch der oberste Stand war. Als später das Brahmanenthum sich zu einer festen, dem Adel übergeordneten, Kaste emporgeschwungen hatte, wonach auch die Brahmanentödtung mit schwererer Strafe zu belegen war, — da knüpfte man für die Bemessung dieser Strafe nicht mehr an das Compositionensystem, sondern an den Elternmord, und insbesondere den Vatermord, an. Aber man hat zwischen der uralten Verabscheuung des Elternmordes und der Strafbarkeit des Brahmanenmordes doch wohl immer noch Unterschiede anerkannt. Ich bemerkte vorher, dass das, was noch Platon lehrt: beim Elternmorde könne keine Entschuldigung aus der Unabsichtlichkeit oder Aufregung, sowie aus der Nothwehr abgeleitet werden, — von den alten indischen Dharmalehrern (wenngleich ich dafür keine Beweisstelle anführen kann) schwerlich anders aufgefasst sein wird. Dagegen rücksichtlich des Mordes der Vedagelehrten und Brahmanen haben wir in Betreff beider Entschuldigungen ausdrücklich sie zulassende Sūtrastellen. Dieselben sind hinsichtlich der Nothwehr oben schon angegeben; rücksichtlich der Unabsichtlichkeit habe ich sie hier anzuführen. Es wird nur der wirkliche *φόνος ἑκούσιος* eines Brahmanen unter die Strafe des mahāpātaka des Elternmordes gestellt. Unabsichtlicher Brahmanenmord ist nicht unverzeihlich, nicht unabwaschbar. In der alten Zeit des Compositionensystems muss er ununterschieden mit unter der Kshatriyacomposition von 1000 Kühen gestanden haben. Als die Compositionen abkamen, muss auch für ihn das mahāvrata zur Anwendung gekommen sein. Dies, was wir schon durch Schlussfolgerung gewinnen können, wird denn auch ausdrücklich durch

Satzes verboten ist) pratyāpatti (can be purified) bedeutet: ‚connexion by being received as a son or other relation'].

Vishṇu 50, 5. 6 bestätigt: ‚Dies heisst ein mahāvrata (grosse Uebung). Wer einen Brahmanen (unabsichtlich) getödtet hat, muss es zwölf Jahre lang vollziehen'[4]).

Das Resultat, dass die zwei ersten mahāpātakas in ihrem Grundgedanken die abscheulichsten Verletzungen der Obsequiumspflicht gegen die Eltern sind, ist von grosser geschichtlicher Wichtigkeit. Ich habe bereits in der GIRG. S. 316 ff. darauf hingewiesen, dass die griechische Lehre vom φόνος ἑκούσιος, wie sie vorzugsweise im attischen Areopaggerichte ihre Verkörperung gefunden hat, die Elemente einer geschichtlichen Entwicklung in sich fasse. Aufgebaut ist sie auf dem Erinysbegriff, dem Rachegeist des durch schwere Verletzung des Obsequiums in Zorn gerathenen Parens[5]). Daran hat sich angeschlossen die Verfolgung des in Hybris begangenen Mordes anderer Verwandten, dann der Phylengenossen, endlich des Mitbürgers (s. u. § 72). Gleichartiges ergeben, wenn auch dürftiger, die römischen Quellen. Auch sie kennen das Verfallensein des Elternschlägers an die divi parentum, und also noch viel mehr das Verfallensein des Elterntödters. Die grossen Schwierigkeiten der römischen Parricidiumslehre (auf die ich hier nicht eingehe) berühren nicht die Thatsache, dass im römischen Parricidium immer die drei Kreise der Tödtung der Eltern, anderer Verwandten (auch des Patrons), und der Mitbürger unterschieden worden sind. Das lässt sich ungezwungen nur so erklären, dass sie, gleichartig der griechischen Reihenfolge

4) Vgl. Bandh. II 1, 1, 6 ‚Nun citiren sie noch folgende Verse: „wer en-absichtlich einen Brahmanen erschlägt, wird nach dem heiligen Gesetz mit Sünde beladen. Die Weisen erklären, dass er gereinigt werden mag (wenn er es) ee-absichtlich that. Aber keine Expiation giebt es für einen absichtlichen Mörder".

5) Das dem Rachegeist der Eltern (griechisch: der Erinys, römisch: den divis parentum) Verfallensein muss nothwendig ganz gleichmässig gegenüber dem Vater wie der Mutter zur Geltung kommen [so dass der πατραλοίας und der μητραλοίας, der πατροκτόνος wie der μητροκτόνος auf ganz gleicher Stufe der Verworfenheit stehen], weil die ganze Frage von der unsühnbaren Tödtung ein Product der Lehre vom Obsequium gegen die Eltern ist. Dies Obsequium aber ist ein wesentliches Element des alten Religions-Baus. Der Glaube, dass die Verehrung von Göttern, Eltern (Manen) und Menschen das Unverbrüchlichste sei, ist dem Altarier das, worohne die Weltordnung zusammensinken würde. Er enthält die ältesten θεσμοὶ Δίκας. Vgl. § 35 Not. 6; § 63 Not 2 a. E.

des Mords der Eltern, der Verwandten, der Phylengenossen, der Mitbürger, die nie aus den Gemüthern der Menschen austilgbaren Stufen der geschichtlichen Entwicklung des *φόνος ἑκούσιος* in sich fassen. Danach führen uns schon die griechischen und römischen Quellen auf den Elternmord als den historischen Anfangspunkt der Lehre vom Mord im engeren Sinne. Und nun lernen wir aus den indischen Quellen eine Lehre kennen, die auch wieder deutlich auf den Elternmord als den Anfangspunkt zurückweist. Es steht daneben allerdings noch eine andere verabscheuungswürdige Obsequiumsverletzung, die Gurubettsschändung, welche bei Griechen[6]) und Römern nicht zu besonderer dogmatischer Specialisirung gelangt ist. Aber das ändert nichts an der Thatsache, dass das mahāpātaka der Gurutödtung der Anfangspunkt der Lehre von der unverzeihlichen (im engeren Sinn mit Hybris oder Absicht begangenen) Tödtung gewesen ist. Freilich ist nun der an diesen Punkt sich anknüpfende Entwicklungsgang bei den Indern ein völlig anderer als der gräcoitalische. Nichts ist charakteristischer als die Verschiedenheit dieser Stufenfolgen. Die frei sich entwickelnden Gräcoitaliker gehen vom Parens zu den Verwandten, zu den Stamm- und Staatsgenossen; die vom Brahmanenthum allmälig immer mehr zahm und artig gemachten indischen Vettern lassen sich vom Vater auf den Lehrer, von ihm auf den Gelehrten, von ihm auf alle Brahmanen führen. Die Verschiedenheit der Stufenfolge bekräftigt grade, dass der proethnische gemeinsame Anfangspunkt der unverzeihliche Bruch des Obsequiums gegen die Eltern gewesen ist.

Nach Constatirung dieser Thatsache ist es vielleicht nicht zu gewagt, ihr noch einige erläuternde Worte anzufügen. Wir haben oben gesehen, dass das altarische Religionssystem des Götter-, Ahnen-, Ṛishi- und Menschen-Cultus zweifellos in seinen Grundelementen noch bei Indern, Griechen und Römern fortbestanden hat. Das zweite Gebot „Du sollst die Eltern ehren" wurde in aller Weise jedem Einzelnen als heilige Pflicht eingeschärft. Wenn man diesen Eltern, denen man Alles dankt,

6) Doch kommt der Gedanke der Unverzeihlichkeit gewisser Schändungen auch bei Aeschylos vor; Choeph. 71: θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων ἄκος.

das Leben raubt, so gilt das (wie noch Platon es ausdrückt) als Asebie und Hierosylie. So ist es begreiflich, dass im Gemüth des Altariers — sehr verschieden von unseren modernen Anschauungen — ein eigenartiges Entsetzen vor solcher That herrschte, welches sie als eine absolut unverzeihliche [wofern nicht noch der Getödtete verziehen hatte] erscheinen liess. Im Uebrigen aber haben wir uns diese Altarier als wildes, kriegerisches, in Geschlechtern organisirtes Volk zu denken. Unter den Geschlechtern muss tolles Fehdewesen und die unendliche Kette der Blutrache [d. h. des Wiedervergeltens von Blutthaten, die von den Thätern als Strafe für frühere erlittene Blutthaten erklärt werden] bestanden haben. Danach ist ein Zustand nicht unbegreiflich, der [abgesehen hier von der culposen und der erlaubten Tödtung] sich in folgende kurze Worte fassen lässt. Nach Aussen, ja auch zum Theil innerhalb der Geschlechter herrscht allgemein Blutrache; der Art, dass so ziemlich jede That als im Zorn über erlittene Unbill begangen sich auffassen und danach denn auch durch Composition mit dem Bluträcher sich beilegen liess. Tritt aber die Tödtung im Heiligthum des Hauses auf, richtet sie sich gegen Vater oder Mutter, die „sein Leben ans Licht brachten", also gegen die, welchen das heranwachsende Kind im Schutz dieses Hauses Alles zu danken hat, so ist (schon nach dem Ausspruch des alten Manu) solche von den Erinnyen des Getödteten verfolgte That vor Göttern und Menschen unverzeihlich.

Dürfen wir dies als die Anfangssätze des altarischen Blutrechts hinstellen, so drängt sich sogleich die weitere Frage auf, wie man sich in jenen Zeiten die Folgen solcher unverzeihlichen That (über welche ja eben Schuldconstatirungsgerichte, wie sie später im Areopag u. s. w. errichtet wurden, als noch nicht vorhanden zu denken sind) construirt habe. Darüber geben uns die indischen Sūtras die merkwürdigsten Aufschlüsse, auf die ich nun eingehe.

51. (Fortsetzung. Die vier grossen Unthaten; Mahāpātakas. — Büssung derselben.) — 2) Ehe ich auf die soeben aufgeworfene Frage mich einlasse, muss ich erst noch die Zahl der mahāpātakas um ein bisher nicht erwähntes Glied vervoll-

ständigen. a) Durch dieses wird das dritte der mittleren Mānavagebote innerhalb der grossen Sünden repräsentirt. Es ist die Sünde des Stehlens von Brahmanengold. Sie kennzeichnet sich von vorn herein als erst aus der Zeit stammend, wo das Brahmaneuthum schon die volle Oberherrschaft gewonnen hatte und in der Lage war, seine Machtstellung mit den verschiedensten Privilegien auszurüsten. Wir haben danach die vier mahāpātakas in zwei Klassen auseinanderzulegen. Die Eine, die Gurubettsschändung und den Elternmord enthaltend, ist Bestandtheil der ältesten arischen Institutionen. Sie fasst ein proethnisch mit den Gräcoitalikern gemeinsames Element in sich. Die andere, den Brahmanengolddiebstahl und das Schnapstrinken begreifend, stammt aus einer verhältnissmässig späten Zeit. Sie hat nichts mit griechischen und römischen Einrichtungen Zusammenhängendes.

b) Ich komme nun zu den auf die vier mahāpātakas gesetzten Bussstrafen. Es tritt in denselben ein eigenthümlicher, vom Talionsprincip genau zu scheidender, Rechtsgedanke auf. Man soll mit demselben Gliede, oder in derselben Weise [nicht: wie man den Gegner hat leiden lassen, sondern] wie man selbst gesündigt hatte, leiden. Nun aber handelt es sich um eine an sich unverzeihliche That. Also eine solche Reinigung von der That, dass man von ihr gereinigt fortleben könnte, giebt es nicht. Man muss mithin, unter Bekenntniss seiner That [1]), sich selbst in einer der Sünde adäquaten Weise den Tod geben. Dann wird man im Tode gereinigt, und also im Jenseit wird man rein sein [2]). Vom Gurubettsschänder heisst es Vas. 20, 13. 14 ‚Wer eines Guru Bett verletzt, soll sein Glied zusammen mit den Testikeln abschneiden, sie in seine vereinigten Hände nehmen und gen Süden gehen. Wo er ein Hinderniss gegen ferneres Fortschreiten findet, da soll er stehen bleiben, bis er stirbt. Oder, nach Abscheeren von allem seinem Haar und Beschmierung seines Körpers mit geklärter Butter, soll er das glühende (Eisen)-Bild einer Frau umarmen. Es ist im Veda erklärt, dass er nach dem Tode gereinigt ist; Baudh. II 1, 1,

1) Vas. 20, 29 ‚Eine Sünde, welche offen proclamirt wird, wird geringer'.

2) Die grosse Wichtigkeit dieses Reinseins liegt in der Exsequienfrage; vgl. oben § 50 Not. 3 a. E.; G. 20, 15. 16. — Vgl. noch überhaupt: G. 21, 1. 7; 22, 2; 23, 1. 8. Ap. 1 9, 24, 6 ff.; 25, 1—4; Y. 3, 243 ff.

13 ,Wer das Bett eines Guru beschmutzt hat, soll sich auf ein glühendes eisernes Bett legen'. — Für den **Brahmanenmörder** ist die Vorschrift, Vas. 20, 23 ,Der Tödter eines gelehrten Brahmanen; Der wird bhrūṇahan genannt, welcher einen Brahmanen tödtet oder einen [Brahmanen-] Embryo zerstört, (dessen Geschlecht) unbekannt ist. Denn Embryos (deren Geschlecht) unbekannt ist, werden männlich; desshalb bringen sie Brandoblationen für die Erzeugung männlicher Kinder dar [das puṃsavana; s. ob. § 42]. Lasst den Tödter eines gelehrten Brahmanen ein Feuer anzünden und (darin die folgenden acht Oblationen, bestehend aus den Theilen seines eigenen Körpers) darbringen: Haar, Haut, Blut, Fleisch, Sehnen, Fett, Knochen, Mark; „ich bringe dar mein Haar [u. s. w.] dem Tode; ich speise den Tod mit meinem Haar"; Ap. I 9, 25, 11. 12; 24, 21; G. 22, 2. 3. 8 [3]). Oder lasst ihn für des Königs Sache oder der Brahmanen Sache fechten, und lasst ihn sterben in der Schlacht mit dem Gesicht gegen den Feind gekehrt. Es ist im Veda erklärt: „(ein Mörder) der dreimal unbesiegt bleibt oder dreimal (in der Schlacht) besiegt ist, wird rein [4]). — Der **Brahmanengolddieb** hat folgendermaassen zu verfahren; Vas. 20, 41. 42 ,Wenn ein Mann einem Brahmanen gehöriges Gold gestohlen hat, so soll er mit fliegendem Haar zum König laufen, rufend: „Ho, ich bin ein Dieb, Herr, strafe mich". Der König soll ihm aus Udumbaraholz gemachtes Waffen (Keule) geben, damit soll er sich selbst tödten [5]). Es ist im Veda erklärt, dass er nach dem Tode rein wird. Oder (solch ein Dieb) mag all sein Haar abscheeren, seinen Körper mit geklärter Butter beschmieren und sich von den Füssen aufwärts in einem Feuer von trockenem Kuhdung verbrennen lassen. Es ist im Veda erklärt, dass er nach dem Tode rein wird'. — Für den **Spirituosentrinker** gilt die Vorschrift, Baudh. II 1, 1, 18 ,wenn er (spirituöses Getränk genannt Surā [aus Reis bereitet]) getrunken,

---

3) Das Fortleben dieser acht Oblationen in anderer Gestalt s. u. Not. 14.

4) Der **Versuch** des Brahmanenmordes steht der vollendeten That gleich; G. 22, 11 ,(dieselben Bussen müssen vollzogen werden) auch wenn er nur versucht hat, einem Brahmanen das Leben zu nehmen, aber die Tödtung nicht erreicht hat'.

5) Wenn der König ihm verzeiht, so lädt er die Schuld des Thäters auf sein eigenes Haupt; Baudh. II 1, 1, 16. 17.

so soll er sich selbst zu Tode trinken mit kochendem Getränk von derselben Sorte'.

Der leitende Gedanke bei diesen furchtbaren Strafen ist: es sind Selbstopferungen unter Bekenntniss der Schuld. Sie stehen insoweit dem prāyaçcitta-System nahe[6]). Dies System aber ist erst ein mittleres, dem eine ältere Zeit vorangegangen ist. So erhebt sich die Frage, was in solcher noch früheren Zeit, namentlich für den Elternmord, bestanden haben möge. Natürlich können wir hier nur combinatorische Vermuthungen aufstellen. Der römische sacer und der griechische *πατροκτόνος* oder *μητροκτόνος* ist ein dem Rachegeist des erschlagenen Parens Verfallener. Den mit Elternblut Besudelten meidet Jeder, schon um selbst rein zu bleiben. Er wird hinausgestossen in die Wildniss, er wird auch nicht mit regulärer Blutrache verfolgt, sondern Jeder kann ihn erschlagen, ohne seinerseits Schuld auf sich zu laden. Dass Gleichartiges auch bei den Altindern bestanden habe, mag man gerade aus der Busse schliessen, die uns hier vorliegt. Der Tod ist jedenfalls des Thäters Loos. Es giebt keinen Weg der Reinigung des Lebenden. Aber um doch wenigstens für das Jenseits rein zu werden, und ehrliches Begräbniss im Diesseits zu erhalten, muss er sich der qualvollsten Selbstopferung unterziehen. So gelangen wir auf den Begriff der (zunächst vom Thäter selbst zu vollziehenden) Todesstrafe des Eigenopfers. Anstatt dass man ein Menschenopfer vollzöge, in welchem die Schuld auf das Haupt eines dieser That nicht Schuldigen abgelenkt würde, ist es weit besser, dass der Thäter sich selbst opfere. Hier ist also der Satz ausgesprochen, dass man sich wegen einer unverzeihlichen und lebenverleidenden Schandthat [ebenso wie wegen unheilbarer Krankheit] den Tod zu gehen habe. Im

---

6) Für Brahmanen stellte sich das Privilegium fest, dass sie wegen keinerlei Vergehens (also auch nicht wegen der Todsünden) Tod oder Verstümmelung zu leiden hätten. Nur Brandmal und Verbannung wurde gestattet. Bei den vier Todsünden wurde in dem Brandmal die Unthat bildlich dargestellt; Baudh. I 10, 18, 17. 18 ‚Im Fall (ein Brahmane) einen Brahmanen erschlagen, seines Guru's Bett verletzt, Gold (eines Brahmanen) gestohlen, oder Surā getrunken hat, soll der König mit einem erhitzten Eisen ihm aufbrennen lassen: das Zeichen eines kopflosen Rumpfes, eines weiblichen Schamtheiles, eines Schakals, oder eines Wirthshauses auf das Vorhaupt des Thäters, und ihn aus seinem Reiche verbannen'.

Uebrigen wird der Selbstmord als ein Act der Feigheit angesehen, welche Feigheit durch die Versagung der Exsequien (wofern nicht noch eine besondere Reinigung zugelassen werden kann) bestraft wird [7]). Ganz dieses alte indische Dharmarecht wird auch noch von Platon, Ges. IX, 12 (873 C) als von der Polis anerkanntes Themisrecht vorgetragen: „Der, welcher sich selbst tödtete, das ihm bestimmte Lebensgeschick sich mit Gewalt raubend, — nicht gezwungen dadurch, dass die Polis es ihm im Rechtsverfahren (*δίκῃ*) auflegte, oder dass ein schmerzvolles unentfliehbares Geschick auf ihn fiel, oder dadurch, dass eine unvertilgbare lebenverleidende Schande ihn traf, — legt sich aus Schlaffheit und unmännlicher Feigheit eine ungerechte Dike auf. Der Gott weiss, was Alles einem Solchen als Gesetzliches geschehen muss in Betreff der Reinigung und Bestattung (*ἃ χρὴ νόμιμα γίγνεσθαι περὶ καθαρμούς τε καὶ ταφάς*), und es müssen die nächsten Geschlechtsgenossen, auf Befragen der Exegeten und der dieser Gesetze [d. h. des Themisrechtes] Kundigen, nach dem ihnen Vorgeschriebenen verfahren".

c) Bei dem alten Grundgedanken, dass für eine unverzeihliche lebenverleidende That der Thäter sich selbst einen qualvollen Tod geben müsse, um damit eine ehrenvolle Bestattung und ein gereinigtes jenseitiges Dasein zu erringen, — sind nun aber die Inder nicht stehen geblieben. Es werden allerdings in den Sūtras, nach indischer Art, jene Marterselbstmorde noch immer als geltendes Recht vorgetragen. Aber es wird hinzugefügt, man könne auch mit anderen Bussungen die (an sich ja als unverzeihlich gedachte) That von sich abwaschen [8]). Die älteste von diesen Substitutionen mag wohl folgende gewesen sein. Ich sagte oben, dass sich zu dem alten Compositionen-

---

7) Vas. 23, 14 ‚Für den, der, Selbstmord begehend, ein abhiçasta wird, sollen seine Blutsverwandten (Sapiṇḍs) keine Bestattungsriten vollziehen; G. 14, 12; Vi. 22, 56—60. — Vgl. GIRG. S. 273 ff. [ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiiceretur; — suspindiosis quibus iusta fieri ius non sit].

8) Der Grund, wesshalb man sich von den martervollen Selbstopfern abwandte, war die in ihren Consequenzen durchgeführte ahiṅsā-Lehre; Ap. I, 10, 28, 16. 17 (rücksichtlich der Gurubettsschändung) ‚Nach Harita muss diese letzterwähnte Busse nicht gethan werden; denn Der, welcher sein eigenes oder eines Anderen Leben nimmt, wird ein Abhiçasta‘.

system für verzeihliche Tödtungen (von Kshatriyas, Vaiçyas und Çûdras das Büssungsinstitut des mahāvrata gesellt habe. Wir finden nun auch für den, an das unverzeihliche parenticidium angeknüpften, Brahmanenmord eine dem mahāvrata ganz gleichartige Büssung; Ap. I 9, 24, 6 ff. [9]). ‚Wer einen zu den zwei ersterwähnten Kasten gehörigen Mann getödtet hat, der den Veda studirt hatte, oder zur Begehung eines Somaopfers initiirt worden war, wird ein abhiçasta genannt [10]). Auch ist der ein abhiçasta genannt, der einen Mann getödtet hat, welcher lediglich zur Brahmanenkaste gehört, auch wenn er nicht den Veda studirt, oder nicht zu einem Somaopfer initiirt worden war. Ferner der, welcher den Embryo eines Brahmanen zerstört hat, auch wenn dessen Geschlecht nicht erkennbar war, oder eine Frau der Brahmanenkaste während ihrer Regeln. Nun folgt die Busse für den abhiçasta. Er soll selbst eine Hütte im Forst errichten, seine Sprache zurückhalten, (auf einem Stock) den Schädel (des Erschlagenen) [oder irgend einen anderen Schädel] wie eine Fahne tragen, und sich vom Nabel bis zu den Knien mit einem Viertel eines Stücks von Hanfkleid bedecken. Sein Weg, wenn er zum Dorfe geht, ist der Raum zwischen den Räderfurchen. Sieht er einen anderen Arier, so soll er‘ [da er ja ein Verunreinigter ist] ‚zwei Ellen weit aus dem Wege gehen. Zum Dorfe gehend soll er eine zerbrochene Metallschale von geringer Qualität tragen. Er darf nur zu sieben Häusern gehen, rufend: „Wer will einem abhiçasta Almosen geben“. So muss er seinen Lebensunterhalt gewinnen. Erhält er nichts in den sieben Häusern, so muss er fasten. Während er diese Busse thut, muss er Kühe hüten. Wenn diese fortgehen und ins Dorf kommen, so ist dies die zweite Gelegenheit für sein Eintreten ins Dorf. Nachdem er diese Busse zwölf Jahre lang gethan hat, muss er die herkömmliche Ceremonie, durch die er zur Gemeinschaft der Guten wieder zugelassen wird, vollziehen‘ [Haradatta: ‚er muss Gras nehmen

9) Die Stelle schliesst sich gleich an die oben erörterte über das vairayātana an. — Vgl. auch Baudh. II 1, 1, 2—5.

10) Bühler bemerkt dazu: „abhiçasta means literally: „accused, accursed“ [vgl. auch Not. 7], and corresponds in Apastambas terminology to the mahāpātakin of Manu and Yajñavalkya, instead of which latter word Manu uses it occasionally“.

und einer Kuh darreichen. Kommt die Kuh näher und frisst zutraulich davon, dann soll er wissen, dass er seine Busse geleistet hat, sonst nicht‘]. ‚Oder nach Leistung der zwölfjährigen Busse mag er sich auf dem Pfade von Räubern eine Hütte bauen und dort leben, um von ihnen die Kühe der Brahmanen zu nehmen. Er ist frei, wenn er dreimal von ihnen besiegt worden ist, oder sie dreimal besiegt hat. Oder er ist sündenfrei, wenn er nach der zwölfjährigen Busse mit den Priestern am Ende eines Pferdeopfers badet. Diese selbe Busse ist für den vorgeschrieben, der in einem Conflict zwischen seiner Pflicht und Gewinnsucht den Gewinn vorgezogen hat. Hat er‘ [hier beginnt die schon oben benutzte Stelle] ‚einem Guru oder vedakundigen Brahmanen, der die Ceremonie eines Somaopfers beendet hat, erschlagen, so soll er nach dieser selben Regel *bis zu seinem letzten Athemzuge* leben. In diesem Leben kann er nicht gereinigt werden, aber seine Sünde ist nach seinem Tode von ihm genommen‘.

Wir ersehen hieraus, dass das mahāvrata für sonstige abhiçastas regelmässig zwölf Jahre dauerte, aber von dem Brahmanenmörder bis zum Lebensende fortgeführt werden musste. Und weiter sehen wir, dass die furchtbare Selbsttödtung seitens des Brahmanenmörders jetzt bei Seite gelegt und *durch ein lebenslängliches mahāvrata ersetzt* worden war [11]). So hatten sich denn die verzeihlich-ablösbare Tödtung der Kshatriyas, Vaiçyas, Çūdras, und die unverzeihliche der Brah-

11) Ebenso setzt *rücksichtlich der Gurubettsschändung*, statt der Selbstopferung, Ap. I 10, 28, 15—17 das wenn auch unvollständig, doch unverkennbar, angegebene *mahāvrata* als geltende Busse fest [11 ‚er soll sich in ein *Kleid, das vom Nabel bis zum Knie reicht, kleiden*, täglich Morgens, Mittags und Abends baden, Speise essen, die weder Milch noch Reizmittel noch Salz enthält, er soll *in kein Haus eintreten zwölf Jahre lang*. Nach diesem mag er gereinigt sein. Denn dann kann er wieder mit Ariern Verkehr haben‘]. Nur muss das mahāvrata, während es bei anderen Delicten regelmässig zwölf Jahre dauert, bei der Gurubettsschändung *lebenslänglich* sein [18 ‚der Schänder von seines Guru's Bett soll *bis zu seinem letzten Athemzuge* die in Sūtr. 11 vorgeschriebene Busse thun. *In dieser Welt kann er nicht gereinigt werden, aber nach seinem Tode ist die Sünde von ihm genommen*‘]. — Rücksichtlich des Brahmanengolddiebstahls und des Surātrinkens wird man jedenfalls auch nicht die alte martervolle Selbstopferungsbusse festgehalten haben, wenn man für Brahmanenmord und Gurubettsschändung von ihr abging.

manentödtung wieder einander genähert. Sie standen beide unter der mahāvrata-Busse.

Das alte Strafsystem der Composition für die verzeihliche und der Selbstopferung für die unverzeihliche Tödtung war, wenn auch äusserlich fortgetragen, doch practisch bei Seite gedrückt. Und dieses jetzt für beide Tödtungsklassen bestehende Busssystem ruhte auf zwei gesunden Gedanken. Es legte dem Thäter für seine That eine Leidenszeit auf, und es setzte ein offenes Schuldbekenntniss voraus. Im Uebrigen aber blieben die Gegensätze der an sich verzeihlichen und der an sich unverzeihlichen That bestehen. Für jene ist ein auf bestimmte Jahre von vorn herein beschränktes mahāvrata durchzumachen, für diese ein lebenslängliches, wofür ein ehrliches Begräbniss und ein reines Jenseits in Aussicht gestellt wird.

d) Können wir die bisher erörterte Entwicklung des Strafsystems in der Periode der geistlichen Büssungen als eine im Ganzen in löblicher Richtung fortschreitende bezeichnen, so lässt sich nicht das Gleiche von Dem sagen, was nun noch ferner über die Weiterentwicklung des geistlichen Bussensystems aus den indischen Sūtras zu berichten ist. Ich glaube aber in dieser Beziehung in dem vorliegenden Buche kurz sein zu sollen.

Nach indischer Art werden althergebrachte Einrichtungen nie ganz aufgegeben. Sie werden immer noch als bestehende fortgetragen, aber es wird neben ihnen, wenn sich der Sinn von ihnen abwendet, ein anderer Punkt mehr betont, in den Vordergrund gerückt und immer weiter ausgebildet, so dass schliesslich jenes Alte dagegen ganz zurücktritt. So wird auch in der vollen Blüthe des geistlichen Bussensystems immer noch das alte System, dass man durch Opfer sich reinigen könne, festgehalten, und es werden dafür die Beweise aus dem Veda hergeholt, G. 19, 7—10; 22, 10; Vas. 22, 7; Baudh. III 10, 6—8. Aber der Gedanke, der schon im mahāvrata hervortritt, dass man durch Kasteiungen, nicht durch Opfer, sich von seiner Schuld zu reinigen habe, gewinnt immer mehr das Uebergewicht. Das mahāvrata kann man gewissermaassen mit unseren Zuchthausstrafen vergleichen. Der Uebelthäter wird freilich nicht in abgeschlossenen Gebäuden gehalten, aber er wird doch, indem er sich im Walde eine Blätterhütte machen muss, vom Verkehr

mit den Ariern abgetrennt. Ihm wird nur eine mangelhafte Kost zugewiesen. Die Abstinenzzeit wird ihm nach Jahren zugemessen, oder, wo die That unverzeihlich war, auf Lebenszeit. Im mahāvrata liegt also eine schwere Kasteiung. Nun aber ging man weiter. Man vermannigfachte die Kasteiungen, aber man erleichterte sie auch. Man meinte damit doch Wege finden zu können, um selbst die unverzeihlichen mahāpātakas von sich abzuwaschen. Zunächst der Ausgangspunkt war: man muss den heiligen Vorschriften gemäss leben; Vas. 6, 1 ‚Den Vorschriften für das Benehmen gemäss zu leben, ist ohne Zweifel die höchste Pflicht aller Menschen. Der, dessen Seele durch schlechtes Betragen beschmutzt ist, kommt in dieser und jener Welt um'. Ist eine Beschmutzung vorgekommen, so haben, sagte man, Austeritäten eine reinigende Kraft; Baudh. I 5, 10, 31—33 ‚ein Brüllender, Rasender, lebende Wesen Verletzender, nach Belieben Redender erreicht nicht den Aufenthalt der Götter, wohl aber gehen dahin die wie Atome Kleinen, die durch Austeritäten und Fasten Ausgedörrten. Jugendsünden schaden nichts, wenn er nur später reuig seiner Sünden gedenkt, rechtschaffen lebt, Austeritäten übt und sorgsam ist'. In Betreff der genaueren Feststellung dieser Austeritäten eröffnete sich nun ein weites Feld. Das Brahmanenthum ist in der Ausdenkung derselben unerschöpflich gewesen, und was in einer Schule Beifall gefunden hatte, das wurde dann in seiner sündentilgenden Kraft möglichst angepriesen und über andere Reinigungsmittel erhoben. So sind denn als Reinigungsmittel anerkannt worden: zunächst das Gabengeben[12]), und zwar enthielt dasselbe, da der Bettelgang im ganzen sacralen System eine so bedeutende Stelle einnahm, ein sicher sehr empfindliches Mittel, um den Gebern Entsagungen aufzulegen. Sodann gilt als ganz besonders reinigend das Fasten. In der mannigfachsten Weise sind aus diesem Elemente die Bussstrafen gestaltet worden. Ich deute dies nur kurz an, indem ich lediglich die zwei Hauptbussgestalten: die cāndrāyaṇa- und die kṛicchra-Busse erwähne;

---

12) G. 19, 16; Baudh. II 3, 6, 41. 42; III 10, 14; Vas. 29, 7—21; Y. 1, 201—211. (Ich citire bei den folgenden Punkten nicht das ganze, leicht zusammenzusuchende, Material aller Sūtras, sondern meist nur Einen Autor) — die vielen anderen Vratas habe ich hier nicht zu verfolgen; vgl. z. B. Gobh. III 1. 2.

Baudh. III 8, 1—31; IV 5, 17—21; IV 5, 6—16; Vas. 27, 20. 21. Sie werden angepriesen als: ‚Busse, die von allen Todsünden (pātakas) frei macht', als: ‚Busse für alle Vergehen'; Baudh. III 8, 27—31; 10, 18[13]). Weiter sind beliebt worden die Athemanhaltungen, Baudh. IV 1, 4. 6—10. 22. 30 [‚Reinigung von allen Sünden, selbst Brahmanenmord'], das Leben von Gerstenschleim, Baudh. IV 5, 23; das Tragen nasser Kleider, Baudh. IV 5, 24; das Leben in freier Luft und sich der Sonne Aussetzen, Baudh. IV 5, 24; das Geniessen des Brahmakūrca [das ekle Verzehren der fünf Kuhproducte, pañca gavya], Baudh. IV 5, 25.

Wieder in einer anderen Richtung liegt ein Kreis von Büssungen, die an den alten Gedanken anknüpfen, dass man durch die richtigen Gebete und Hymnen von den Göttern die Gaben, und also auch die Reinigung von Sünden, erzwingen könne. Man hatte gewisse reinigende Texte, G. 19, 12; Vas. 22, 9; Baudh. III 10, 10. Man verband gewisse Brandoblationen mit der Hersagung der Kūshmāṇḍas, Baudh. III 7, 1 ff. Man legte eine ganz besondere Wirksamkeit dem Textemurmeln bei; Baudh. IV 6, 1. 2. Das Gebetemurmeln galt für 10 mal wirksamer als Thieropfer, 100 mal wirksamer, wenn unhörbar, 1000 mal, wenn bloss mental; Vas. 26, 9. ‚Die höchste Stufe erreicht ein Brahmane nur durch Gebetemurmeln, er heisst ein alle Creatur Befreundender, mag er andere Riten vernachlässigen; er erscheint im höchsten Glanz, auch wenn er fortwährend sündigt; die Sünden derer bestehen nicht, die Gebetsmurmeln, Brandoblationen, Meditation, Wohnen an heiligen Plätzen, Baden nach Çiras-Vollziehung betreiben; wer nach Reinigung Verlangen trägt, mag er mit allen Sünden belastet sein, muss die Gāyatrī 1000 mal, als mittlere Busse 100 mal, für kleine Fehler 10 mal wiederholen', Vas. 26, 11—16; 8000 mal die Gāyatrī murmeln zerstört alle Todsünden, ausser Brahmanenmord; Vas. 27, 18. Durch die täglichen Zwielichtde-

13) Die Vollziehung solcher kṛicchra- und cāndrāyaṇa-Busse erforderte eine längere Zeit. Hatte man nun Eile mit der Reinigung, so wurde auch dafür gesorgt; Vas. 27, 17 ‚nur wenn er in Eile ist, (sich rein) zu machen, lasst ihn einen Tag von der Luft leben, und die Nacht im Wasser stehend zubringen. (Diese Busse) ist gleich der prājāpatya (kṛicchra)'. Baudh. IV, 5, 29. 30; G. 26, 6; Vas. 25, 9.

votionen [Baden mit 1000, 100, 10maliger Sāvitrīwiederholung] erlangt man Reinwerden von den des Tages durch Gedanken, Worte und körperliche Acte [jene oben erwähnte Zarathustra'sche Distinction] begangenen Sünden, Baudh. II 4, 7, 1—4. 18—21; und schon das Baden mit Sprechen von om, vyāhṛitis und sāvitrī reinigt von allen Ritualsünden und allem Uebel, das man gethan durch Gedanken, Reden, Thaten; Baudh. II 5, 8, 3. 4. 11. 13. — Da schon einzelne Hymnen oder Gebete solche reinigende Kraft hatten, so musste natürlich der gesammte Veda und dessen Lesung oder Hersagung solche Macht in noch erhöhtem Maasse in sich bergen; Vas. 27, 7. 8 ‚die Vollziehung der täglichen Vedarecitation und der mahāyajñas zerstören schnell Schuld, selbst von Todsünden'; Vas. 27, 19 ‚von allen vier Todsünden befreit man sich durch Studiren der Institutionen des Gesetzes'; Vas. 27, 2—4 ‚der Veda zerstört alle Schuld des Mannes, selbst wenn 100 und mehr ungehörige Acte begangen sind; das Feuer des Veda zerstört die durch üble Thaten erzeugte Schuld; ein des Veda mächtig bleibender Brahmane ist von keiner Schuld befleckt, auch wenn er diese Welten zerstört'.

e) Man war mit der Einrichtung von Büssungen solcher Art auf eine schiefe Ebene gerathen. Die Gefahr lag nahe, dass man in Werkheiligthum und entsittlichendem Formelkram allmälig immer tiefer sänke. In der That ist in dieser Hinsicht das Brahmanenthum einem furchtbaren Verfall unterworfen worden. Man gelangte schliesslich zu den heimlichen Bussen, Vas. 25, 1 ‚Ich will vollständig die Reinigung derer erklären, deren Schuld nicht öffentlich gemacht worden ist, sowohl aus grossen Verbrechen als geringeren Vergehen'. An sich sollten derartige Bussen nur für Solche sein, die im Uebrigen im Schein der Verdienstlichkeit standen. Aber um so schlimmer musste die sittlichkeitsvergiftende Wirkung solchen Scheinheiligkeitsgetreibes werden. Und nachdem einmal diese Institution heimlicher Abbüssung bestand, wird auch ein nicht im Ruf der Verdienstlichkeit Stehender Wege zu finden gewusst haben, auf denen er zum Ablass für seine Verbrechen zugelassen wurde. Man muss anerkennen, dass dieser Ablass an sich eine der äusseren Busshandlung entsprechende Gemüthsreinigung („Seelenconcentration") voraussetzte. Aber wer vermogte das Innere

zu controliren? Auch der nur äusserlich durch die Busshandlung Hindurchgehende konnte sich den Folgen seiner Unthat entziehen. Vas. 25, 11 ff. ‚Eine Busse im Geheim ist vorgeschrieben für einen Agnihotrin, einen bejahrten und einen gelehrten Mann, die ihre Sinne unterjocht haben; aber andere Leute müssen die oben beschriebenen Bussen vollziehen. Die, welche unausgesetzt mit dem Anhalten des Athems, Hersagen reinigender Texte, Gabengeben, Darbringen von Brandoblationen, Murmeln (heiliger Texte) beschäftigt sind, werden unzweifelhaft befreit von der Schuld der Verbrechen, welche Kastenverlust zur Folge haben. Sitzend mit Kuçagras in den Händen, lasst ihn wiederholt den Athem anhalten, und wieder und wieder purificatorische Texte hersagen: die vyahṛitis, die Silbe om, und die tägliche Vedaportion. Immer auf die Ausübung des Yoga [Concentration der Seele] gerichtet, lasst ihn wieder und wieder den Athem anhalten. Bis zu den Spitzen seines Haares und den Spitzen seiner Nägel lasst ihn höchste Austerität ausüben. Durch die Verhinderung des Athmens ist Luft erzeugt, durch Luft Feuer, dann durch Hitze Wasser; dadurch wird er mittelst dieser Drei innerlich gereinigt‘. So hatte man glücklich eine Theorie gefunden, mit der man den sittlichen Process der Sündenbereuung in einen physicalischen Process der Elemente umsetzte, der aber doch die Kraft haben sollte, das Innere des Menschen auch geistig von der ihm anklebenden Schuld frei zu machen. Und so schreckte man nicht davor zurück, zu lehren, dass durch derartige Geheimbusse der Thäter auch von den vier Todsünden der Gurubettsschändung, des Brahmanenmordes, des Brahmanengolddiebstahls und des Surätrinkens gereinigt werden könne; G. 24, 6. ‚Die heimliche Busse für Tödtung eines gelehrten Brahmanen ist folgende: indem er zehn Tage lang von Milch allein, oder von Opferspeise, eine zweite Periode von zehn Tagen von geklärter Butter, und eine dritte Periode von zehn Tagen von Wasser lebt, und indem er seine Kleider unausgesetzt nass erhält, soll er täglich acht Darbringungen machen, darstellend: das Haar, die Nägel, die Haut, das Fleisch, das Blut, die Sehnen, die Knochen und das Mark [14]). Das Ende von jeder soll

14) Nachbildung jener oben besprochenen wirklichen Selbstopferung; Not. 8.

sein: „ich biete dar in den Mund des ātman (der Seele), in die Klauen des Todes". — 7. Nun noch eine andere (Busse für den Brahmanenmord). 8. Die Regel zu essen u. s. w. muss nach Sūtra 6 beobachtet werden; 9. und er soll geklärte Butter darbringen (den heiligen Vedatext I 189, 2) recitirend: „o fire, do thou ferry over" und die Mahāvyāhṛitis und die Kūshmāṇḍas. 10. Oder für den Brahmanenmord, Spirituosentrinken, (Gold-) Stehlen, und Verletzung des Gurubetts, mag er dasselbe Gelübde thun [d. h. das Sūtra 6 u. 8 erwähnte], sich wiederholentlich durch Athemanhalten ermüden und die von Aghamarshaṇa gesehene Hymne recitiren. Das ist gleichwirksam dem letzten Bade bei einem Pferdeopfer. 11. Oder: die Gāyatrī tausendmal wiederholend reinigt er wahrlich sich selbst. 12. Oder: dreimal die Hymne des Aghamarshaṇa wiederholend, während er ins Wasser eingetaucht ist, wird er von allen Sünden befreit'.

52. (Fortsetzung: Die vier grossen Unthaten; Mahāpātakas. — Das an die Büssung derselben angeknüpfte weitere Büssungssystem.) — 3) Es konnte nicht fehlen, dass das Brahmanenthum, das sich vermass, durch Bussriten sogar von Todsünden reinigen zu können, sich auch für fähig halten musste, alle kleineren Verbrechen und Vergehen durch Büssungen abzuwaschen. Die im vor. § angegebenen Reinigungsmittel gewährten ja die Möglichkeit in bunter Mannigfaltigkeit, für Alles, was man für sittlich beschmutzend erachtete, ein Heilmittel darzubieten. Und unmöglich konnte sich auch das Brahmanenthum die grosse Macht entgehen lassen, welche die Dictirung solcher Bussen auf Grund des heiligen Gesetzes ihm in die Hand gab. Ueber die Zudictirung der Bussen lassen uns die indischen Quellen sehr im Dunkel. Zunächst scheint dem König mit seinen Brahmanenbeisitzern auch diese geistliche Gerichtsbarkeit zugestanden zu haben (vgl. § 47 Not. 2 a. E.). Dann aber wird, da der König für alle diese gerichtliche Thätigkeit doch nicht die Zeit haben konnte, der Satz durchgedrungen sein, dass die von einer „Versammlung" (parishad; vgl. Anm. 3 Nr. 3 d) ausgesprochene Busssentenz eine rechtsgültige sei. Baudh. I 1, 1, 14 ‚Wie Wind und Sonne Wasser

erzeugen, welches auf einen Stein gesammelt verschwindet, so verschwindet die an einem Verletzer klebende Sünde vollständig wie Wasser' [,i. e. provided the offender performes the penance imposed by learned and virtuous Brāhmaṇas']. 15 ,Der, welcher das heilige Gesetz kennt, soll nach Unterscheidung die Bussen festsetzen, indem er in Betracht zieht die Constitution, die Stärke, die Kenntnisse und das Alter (des Verletzers), so gut wie die Zeit und die That. Viele tausend (Brahmanen) können keine (gesetzliche) Versammlung (zur Erklärung des heiligen Gesetzes) bilden, wenn sie nicht ihre heiligen Pflichten erfüllt haben, nicht vertraut mit dem Veda sind, und bloss auf den Namen ihrer Kaste subsistiren'. — Im Uebrigen war die Zudictirung der Bussen eine sehr arbiträre; Baudh. II 1, 2, 17 ,Aber die Expiation dieser Vergehungen ist, Bussen zu vollziehen während zwölf Monaten, zwölf Halbmonaten, zwölfmal zehn Tagen, zwölf Wochen, zwölfmal drei Tagen, zwölf Tagen, sechs Tagen, drei Tagen, einem Tag und einer Nacht, einem Tag, in Verhältniss zu dem begangenen Vergehen'; Baudh. III 10, 15—17 ,Die (Buss-)Acte mögen nach Wahl vollzogen werden, wenn keine (besondere Busse) vorgeschrieben worden ist, (nämlich) für grosse Verbrechen schwere (Bussen), für kleine Fehler leichte'; Baudh. IV 1, 1—3 ,Wir wollen getrennt erläutern die verschiedenen Bussen für die einzelnen Vergehungen, beide schwere und leichtere. Lasst ihn vorschreiben, was irgend geeignet sein mag für jeden (Fall) ... Lasst ihn die Bussen vollziehen in Gemässheit der in den Institutionen (des heiligen Gesetzes) gegebenen Regel (in Fällen), wo eine Verletzung begangen ist durch das Organ, oder mit den Füssen und Armen, durch Gedanken oder Sprache, durch das Ohr, die Haut, die Nase, oder das Auge; Baudh. IV 2, 1—3.

Für die zu büssenden Vergehungen war in der Sūtraperiode nothwendiger Weise der Grundgesichtspunkt der von Alters her gegebene Gegensatz der vier mahāpātakas (woran sich dann die sonstigen, Kastenverlust verursachenden, anschlossen) und der geringeren Vergehen: upapātakas, Baudh. IV 1, 7; 5, 24. Es ist von Interesse zu sehen, wie diese Grundunterscheidung bei Vishṇu in seiner Lehre von den prāyaçcittas (Cap. 33—57) weiter systematisch ausgebaut

worden ist. Vishṇu stellt vier Klassen der Verbrechen auf. a) Die erste Klasse (Cap. 34) bilden die „höchsten Verbrechen". Ich bemerkte oben (§ 50 vor Not. 1), dass in der Gurubettsschändung nicht bloss der Coitus mit der eigenen Mutter, sondern auch mit anderen Frauen des Vaters enthalten sei. Des grossen Unterschiedes zwischen diesen beiden Fällen wurde man nun inne. Man stellte die Blutschande mit der eigenen Mutter (den incestus iuris gentium; GIRG. S. 652), an die man andere gleichartige Fälle anschloss, allen anderen Verbrechen als erste Klasse voraus. Für sie blieb man bei dem alten Satze, dass für den Thäter nichts übrig bleibe als martervolle Selbstopferung: ‚Geschlechtsumgang mit der eigenen Mutter oder Tochter oder Schwiegertochter sind Verbrechen des höchsten Grades. Solche Verbrecher des höchsten Grades sollten in die Flammen gehen, denn für sie ist kein anderer Weg der Vergeltung für ihr Verbrechen'. — b) Dann folgen in der zweiten Klasse (Cap. 35) die vier alten mahāpātakas: ‚1. Tödtung eines Brahmanen, Trinken spirituöser Getränke, Brahmanengoldstehlen und geschlechtlicher Verkehr mit eines Guru's Weib sind hohe Verbrechen'. Die darauf gesetzte Strafe des lebenslänglichen mahāvrata wird hier von Vishṇu stillschweigend subintelligirt. Er spricht sogleich weiter von der verbotenen Aufrechthaltung von Beziehungen zu solchen vom Verkehr ausgeschlossenen Verbrechern; ‚2. und socialer Verkehr mit solchen (Verbrechern ist ebenfalls ein hohes Verbrechen). 3. Wer mit einem outcast verkehrt, ist selbst in einem Jahr aus der Kaste gestossen, 4. und so ist Der, welcher mit ihm im selben Wagen fährt, mit ihm in Gesellschaft speist, oder auf derselben Bank sitzt, oder auf demselben Lager mit ihm liegt. 5. Geschlechtlicher Verkehr, Verkehr beim Opfer, und Verkehr mit dem Munde (mit einem outcast) hat unmittelbaren Kastenverlust zur Folge'. Vishṇu, indem er das mahāvrata hier in seiner Wirkung der Ausschliessung vom Verkehr besprochen hat, erwähnt die ältere, wegen der ahiṇsā nicht mehr zulässige, Busse der Selbstopferung nicht weiter. Wohl aber hebt er schliesslich die alten, noch aus dem ersten Strafsystem datirenden Reinigungsmittel des Pferdeopfers und Besuchs der Wallfahrtsorte hervor. Sie waren ja nie aufgehoben worden, man war also immer noch berechtigt, sich ihrer zu bedienen; ‚6. solche

Todsünden werden gereinigt durch ein Pferdeopfer und durch Besuch aller Tîrthas auf der Erde'. — c) Dritte Klasse. Zu den vier mahâpâtakas hatte man allmälig eine Reihe anderer Fälle gesellt, die ihnen in Betreff der Wirkung des Kastenverlustes gleichgestellt waren, aber darin doch wohl immer als „kleinere" Verbrechen erschienen, dass das mahâvrata hier regelmässig nur zwölf Jahre dauerte. Vishṇu zählt folgende Fälle auf: ,1. Tödtung eines bei einem Opfer beschäftigten Kshatriya oder Vaiçya, einer menstruirenden Frau, einer schwangeren Frau, einer Frau (von der Brahmanenkaste), welche nach vorübergehender Unreinheit gebadet hat, eines Embryo von unbekanntem Geschlecht, Eines, der sich unter den Schutz begeben hat, sind dem Verbrechen der Brahmanentödtung gleichstehende Verbrechen. 2. Leistung falschen Zeugnisses[1]) und Tödtung eines Freundes, diese zwei Verbrechen stehen dem Trinken spirituöser Getränke gleich. 3. Aneignung von einem Brahmanen gehörigem Land, oder einem (einem Brahmanen gehörigen und nicht aus Gold bestehenden) Depositum sind dem Diebstahl von (Brahmanen-)Gold gleiche Verbrechen. 4. Geschlechtlicher Verkehr mit dem Weibe eines väterlichen Onkels, mütterlichen Grossvaters, mütterlichen Onkels, Schwiegervaters, Königs, sind dem geschlechtlichen Verhältniss mit eines Guru's Weibe gleiche Verbrechen. 5. Ebenso der geschlechtliche Verkehr mit des Vaters oder der Mutter Schwester oder mit der eigenen Schwester, 6. und der geschlechtliche Verkehr mit dem Weibe eines gelehrten Brahmanen oder Priesters oder Upâdhyâya oder Freundes, 7. und mit der Freundin einer Schwester (oder der eigenen Freundin), mit einer Frau der eigenen Kaste, mit einer zur Brahmanenkaste gehörigen Frau, mit einem (noch nicht einem Manne verlobten Brahmanen-)Mädchen, mit einer Frau von niedriger Kaste, mit einer menstruirenden Frau, mit einer unter Schutz genommenen Frau, mit einer Ascetin, mit einer Frau, deren Pflege Einem anvertraut ist'. Auch hier erwähnt Vishṇu die Busse des ma-

1) Die Leistung falschen Zeugnisses, zusammen mit zwei anderen Unthaten (Verleumdungen, die zum Ohr des Königs dringen, und falsche Anklage gegen einen Guru), stellt auch schon G. 21, 10 den mahâpâtakas gleich, ohne die einzelne Todsünde anzugeben, der man diese Fälle parallelisirte.

hāvrata, als etwas Selbstverständliches, nicht. Dagegen hebt er auch hier die Reinigungsmittel des alten Strafsystems hervor; ‚8. solche geringe Sünder werden, wie Todsünder, durch ein Pferdeopfer und Besuch der Tīrthas rein'. — d) Vierte Klasse. Die bisherigen drei Klassen haben mehr den Charakter exceptioneller Vorausstellung. Erst in den „Verbrechen des vierten Grades" ist der eigentliche Hauptbestand des Criminalbussrechts enthalten. Es ist danach auch wichtig, sich die von Vishṇu in buntem Durcheinander aufgeführten Fälle (Cap. 37) in die gehörigen Gruppen zu ordnen. Ich thue dies mit kürzesten Worten. α) Tödtung (13) eines Kshatriya, Vaiçya, Çūdra, und einer Kuh, (26) Versuch, durch Incantationen oder Gewaltmittel eines Andern mächtig zu werden; β) Aneignung fremden Guts, verbotener Handel, Beschädigung, (8) Aneignung von Getreide, Kupfer oder anderem Gute (aber nicht Gold) eines anderen Mannes, (14) Verkauf von Sachen, die nicht verkauft werden sollen, (24) Abschneiden von Bäumen, Sträuchern, Schlingpflanzen (Weinstöcken); γ) Verletzung des fünften Mānavagebots, (1) Selbstüberhebung durch falsche Behauptungen, (2) Erhebung von Vergehensbeschuldigung gegen einen Anderen, die zum Ohr des Königs dringt; δ) Verletzung der Hausordnung, (27) Kochen bloss fürs eigene Gedeihen, (28) Nichtentzündung des eigenen heiligen Feuers, (29) Unterlassung der Verpflichtungen gegen Götter, Ṛishis, Manen (des Opferns, Vedastudiums und der Geschlechtsfortpflanzung), (6) Verlassen seines heiligen Feuers, seiner Eltern, seines Sohnes oder Weibes, (3) ungerechter Tadel des Guru (Vaters), (9) geschlechtlicher Verkehr mit eines anderen Mannes Weibe, (15. 16. 17. 18) Verletzung der Regeln über die richtige Reihenfolge des Verheirathens, (33) Verkehr mit schnapstrinkenden Frauen; ε) Verletzung der Religion, (4) Herabsetzung des Veda, (5) Vergessen der gelernten Vedatexte, (7) Verletzung der Speisegebote, (10) Opfern für Personen, für die man nicht opfern soll, (30) Studiren irreligiöser Bücher, (31) Atheismus (d. h. Läugnung eines Jenseits); ζ) Leben in verbotener Beschäftigung, (11) Verletzung der über die Thätigkeit der Kasten bestehenden Vorschriften, (12) Annahme ungesetzlicher Geschenke, (19) Verstreichenlassen der Initiationszeit, (20) Lehren des Veda für unnöthigen Lohn, (21) Sich-

lehrenlassen des Veda für solchen Lohn, (22) Arbeit in Gold- oder Silberminen oder Manufacturen (?), (23) Verfertigung scharfer Instrumente, (32) Leben von tadelnswerther Kunst (wie Tanzen), (25) Leben von der Prostitution der eigenen Frau. — Als allgemeinen Satz für diese Verbrechen der vierten Klasse stellt Vishṇu [abgesehen offenbar von den je nach dem einzelnen Fall zu bemessenden Bussen] die Regel auf: (35) ‚Solche Verbrecher des vierten Grades sollen die cāndrāyaṇa- oder parāka-Bussen vollziehen, oder eine Kuh opfern'.

Es würde von Werth sein, dieses Vishṇu'sche Criminalbussensystem genauer bis in alle Einzelheiten mit den anderen Sūtras zusammenzustellen, und dessen Umgestaltung und Erweiterung bis hinab auf Yājñavalkya (3, 206—326) zu verfolgen. Der Plan dieses Buches hindert mich, hierauf einzugehen.

C. Das Königsstrafensystem.

53. (Der allgemeine Rechtsbegriff.) — Ausser dem Prāyaçcittasystem finden wir schon in den indischen Sūtras zweifellos auch eine allgemeine weltliche Criminaljurisdiction des Königs anerkannt. Von der ganzen Frage, wie sich diese entwickelt haben möge, wie sie sich zu der ebenfalls zweifellos vorhandenen königlichen Civiljurisdiction stelle, und ob sich in der Gestaltung Beider, der criminalen, wie der civilen Jurisdiction, geschichtliche Zusammenhänge mit dem Beginn der griechischen und römischen staatlichen Gerichtsbarkeit finden, — gehören zu den Aufgaben dieses Buches nur die Anfänge. Das Weitere muss der Untersuchung der Entfaltung des altarischen Civilrechts vorbehalten bleiben. — Wenn wir das Detail der weltlichen Criminaljurisdiction des indischen Königs, so wie ich es im § 56 geben werde, überblicken, so finden wir, dass es sich in mannigfacher Weise an das Prāyaçcittasystem anschliesst, und dass es in seiner vollen Ausbildung (mögen auch seine Anfänge bis in die Urzeiten sich zurückziehen) gegenüber dem ausgebildeten Prāyaçcittasystem als ein historisch späteres Rechtsmaterial sich darstellt. Vieles vom Prāyaçcittasystem lebt noch im Königsstrafensystem fort. Ich würde das Erstere, das ein ganz wesentliches Stück meines Werkes ist, nicht vollständig znr Anschauung gebracht haben, wenn ich nicht das

Letztere wenigstens theilweise mit heranzöge. Dieses Heranziehen ist nun freilich ein sehr unvollständiges. Ich muss mich mit Hindeutungen auf Vieles begnügen, was an sich speciellste Untersuchung erfordern würde. Diese Hindeutungen beziehen sich einerseits auf den allgemeinen Rechtsbegriff und andererseits auf die Begründung der richterlichen Gewalt. Ich spreche zunächst in diesem § vom allgemeinen Rechtsbegriff.

Es ist zweifellos, dass der indische rājan, der italische rex, der griechische βασιλεύς eine historisch zusammenhängende altarische Institution sind. Des Königs Stellung ist bei allen diesen Völkern die erweiterte des Hausvaters. Die Hestia (GIRG. S. 125. 181) des Haushalters ist das Vorbild für die κοινὴ ἑστία des Phylobasileus oder der, mehrere Stämme zu einem verfassungsmässigen Gemeinwesen zusammenfassenden ἀρχή, — für den ignis foci publici sempiternus (§ 11 Not. 2). Also auch die Königsgewalt ist zunächst inhaltlich der des Hausherrn nachgebildet. Der Haushalter hat das (auch die Tödtung in sich fassende) Richter- und Straf-Recht (das θεμιστεύειν, die animadversio) im Kreise des Hauses. Der König hat dieselbe Richter- und Strafgewalt im Kreise des Gemeinwesens. Der König aber ist zunächst nur Kriegsbefehlshaber über die zu einem Stamm vereinigten Geschlechter und Phratrien, oder über die mehreren, sei es verfassungsmässig, sei es durch internationales Bündniss zu gemeinsamer Action vereinigten, Stämme. Was in diese königliche Machtstellung störend eingreift, ist προδοσία (proditio), und kann durch das θεμιστεύειν, die Timorie des Königs (entweder mit, oder ohne Beirath der Edlen), sogar mit dem Tode bestraft werden. Ueber diese Jurisdiction des Königs hinaus aber liegen alle Verletzungen, die nicht dessen Machtstellung berühren. Hier herrscht Individualtimorie, also bei Verletzung des von den Göttern gegebenen Rechtskreises criminelle wie civile Selbstexecution, d. h. Blutrache und Selbstdurchführung der Rechte. Wie sich in diesem grossen Gebiete, das jenseit der königlichen animadversio liegt, eine königliche Gerichtsbarkeit bei den arischen Völkern in mannigfacher Verschiedenheit entwickelt habe, bedarf genauester geschichtlicher Untersuchung. Diese Gerichtsbarkeit kann sich zunächst als Legalisirungsforum für gewisse Handlungen der Selbstexecution gestalten (Actconstatirungsgerichte). Sie kann weiter als Organ auftre-

ten, wodurch das Recht des Klägers, die Schuld des Gegners, mittelst pronunciatio festgestellt wird (Rechts- und Schuldconstatirungsgerichte). Sie kann endlich sich zu einem Gerichtshof ausbilden, von dem, nach im Voraus fixirten Normen, nicht bloss die Sentenz gesprochen, sondern auch staatlich exequirt wird. Eine Präsumtion, dass dieses Ende gerichtlicher Entwicklung irgendwo bei arischen Völkern schon von Anfang an allgemein in der Königsgewalt enthalten gewesen sei, ist nicht zulässig. Für solche Präsumtion fehlt den Ariern der Boden, und gerade hier liegt ein charakteristischer Grundunterschied der Arier von den ägyptischen oder semitischen Völkern. Bei diesen ist das Grosskönigthum heimisch, gestützt auf die Annahme, dass Anfangs die Götter selbst auf Erden geherrscht, und später die Könige deren Stellung fortgeführt haben. Die Könige machen sich zu Quasi-Göttern, und üben die allgemeine göttliche Macht auch in der Gestalt einer allgemeinen Jurisdiction über alle Unterthanen aus. Die Arier treten von Anfang an als mit einem freiheitlicheren Sinne begabt auf. Ihre Kleinkönige sind ihnen nur die ersten Adlichen. Wohl haben diese Könige im Laufe der Zeiten bei dem wachsenden Bedürfnisse nach festen Gerichtsorganisationen in umfassender Weise, über den Kreis ihrer ursprünglichen animadversio hinaus, eine verfassungsmässig festgestellte Jurisdiction errungen. Aber das sind Producte verschiedener geschichtlicher Entwicklungen in den einzelnen arischen Völkern, wobei immer der Grundgedanke festgehalten ist, dass das in der Jurisdiction verwirklichte Recht nicht die dem Königthum selbst gesetzlich entfliessende göttliche „Wahrheit" sei [wie sich dies in dem ägyptischen Brustschilde des obersten Richters ausspricht, GIRG. S. 739. 740. 742 ff.], sondern dass der König, wie jeder Hausvater, als unter dem göttlichen Recht stehend, zu dessen Ermittelung das Gericht setzt.

Es verlohnt sich wohl, hier, soweit die Quellen es gestatten, möglichst scharf den altarischen Rechtsbegriff zu formuliren. Die Zusammenhaltung dessen, was uns die indischen Quellen über Ṛita und Dharma, die griechischen über φύσις und θέμις, die römischen über ratio und fas, und die deutschen Quellen über Sippe und Königsbann darbieten, lässt es uns nicht als hoffnungslos erscheinen, dass wir den Sinn jener alten Zei-

ten uns noch wieder lebendig machen können. Ṛita, die alte heilige Varuṇa-Ordnung, ist, — wie der Lauf der Gestirne, der Wechsel von Tag und Nacht, die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, — so auf Erden in der ganzen Thier- und Menschenwelt die Scheidung des männlichen und weiblichen Geschlechts, und weiter in der Menschenwelt die Ehe, der Hausstand, das durch Fortzeugung der Generationen sich bildende Zusammenschliessen der γένη, die unter diesen Geschlechtern sich allmälig feststellende Scheidung der (geistlichen, kriegerischen, materiell erwerbenden, dienenden) Lebensthätigkeiten. Ganz gleichartig ist, wie ich in der GIRG. S. 193 ff., 766 ff. erörtert habe, der römische Begriff der (naturalis) ratio[1]), der griechische des κόσμος und der φύσις, und der deutsche der Geschlechtsgenossenschaft. — In der so vorhandenen realen Naturordnung bedürfen nun aber die mit Willensfreiheit begabten Menschen weiterer Regeln für ihr Verhalten. Diese sucht das arische Alterthum in der Satzung der Götter. Unter solchem Wort verstecken sich noch weitere Unterschiede. Auch die Aegypter gehen von der Göttersatzung aus. Ihnen sind die Götter Tot, Osiris, Isis die ältesten Gesetzgeber, an die sich die fünf weltlichen, die Götterherrschaft fortführenden, anschliessen: König Mnues (Menes?), der Begründer geschriebener Gesetzgebung, Sasyches, der Ordner des Ritualwesens, Sesostris, der Ordner des Kriegswesens, Bokcheris, der Ordner der Königsstellung, Amasis, der Ordner des Staatshaushalts und der Nomenverwaltung (GIRG. S. 739). Danach ist den Aegyptern das Recht eine ihnen, ohne ihr eigenes Zuthun, von Oben gegebene göttliche Wahrheit, ein von vorn herein positives Recht, das beim Richten streng zu befolgen ist. Ganz anders fassen die Sache die Arier. Um uns dies verständlich zu machen, sind gerade die indischen Quellen so werthvoll. Man bezeichnet wohl die Gesammtheit des alten indischen heiligen Gesetzes als „Offenbarung". Aber die Inder wollen nie sagen, dass es ihnen, so wie die Aegypter es sich denken, durch eine göttliche That, durch „unmittelbare" Offenbarung, ohne ihre eigene Mitwirkung gegeben sei (§ 40). Das Recht ist

1) In Betreff der naturalis ratio ist die ägyptische Auffassung von der römischen ganz verschieden; GIRG. S. 738.

ihnen an sich identisch mit der göttlichen (Varuṇa-)Weisheit. Aber so weit diese sich nicht im Ṛita verkörpert hat, muss sie von den Menschen, denen sie nicht ohne ihr Zuthun zukommt, erkannt werden. Das haben die Weisen, die alten Ṛishis, gethan. Diese haben durch ihr ganzes Leben ihre Weisheit bethätigt. Sie haben Gesänge und Gebete „gesehen", die sich als erfolgreiche bewährt haben. In diesem alten Liedermaterial ist ein grosser Complex von Vorschriften über das Verhalten der Menschen enthalten. Diese sind nicht von der Gottheit „erlassene" Gesetze, sondern von bewährten Weisen durch Intuition „gefundene". Nennt man sie göttliche Offenbarung, so darf man das doch nur thun im Sinne von „mittelbarer" Offenbarung. Das alte „heilige Gesetz" ist nicht in der Gestalt directer Vorschriften formulirt. Die göttlichen Vorschriften müssen erst menschlich abstrahirt werden. Dazu bedarf es immerfort der durch ihr ganzes Leben bewährten Weisen. Die Vorschriften selbst, das dhâman (= θέμις), erkennt man nur aus der richtigen rituellen Verwendung aller Lieder und Gebete, die sich in der Ausübung des gesammten Götter-, Manen- und Menschen-Cultus aufgehäuft haben. Also das „heilige Gesetz" kann nie der Exegeten entbehren. Diese Lehrer des heiligen Gesetzes, die dann auch als Sûtraverfasser auftreten, tragen das gesammte Dharmarecht vor, aber sie sind nicht dessen „Gesetzgeber". Man verkennt ganz die Sûtras und die späteren Çâstras (wie Manu und Yâjñavalkya), wenn man sie als „Gesetzbücher" behandelt. Sie sind Lehrbücher über die heiligen Pflichten der Menschen. Diese Pflichten beruhen auf Vorschriften, die man noch gar nicht als positives Recht bezeichnen darf. Positiv weder in dem ägyptischen Sinne einer directen göttlichen Gesetzgebung, noch auch in unserem modernen Sinne, als von einem volklichen oder staatlichen Gesammtwillen ausgehendes Recht. Der altindische Rechtsbegriff ist weder ein theokratischer, noch ein an die menschliche Autorität bürgerlich-weltlicher Zwangskraft anknüpfender. Er ist, als das an das Ṛita angelehnte Dharma, an sich ein System der alten Anschauungen über die Weltordnung und die Stellung der Arier in derselben. Darin ist der Complex der von den Weisen als göttliches dhama erkannten Pflichtvorschriften mitbegriffen. Das eben ist es, was wir kurz damit bezeichnen,

dass das altindische Recht nicht reine Religion, nicht reines Recht in unserem modernen Sinne, sondern ein aus religiösen und rechtlichen Elementen unlöslich gemischtes Ganzes sei.

Dass die griechische Themis und das römische fas in durchaus gleichartiger Weise das von der Gottheit „Gesetzte" bezw. „Gesagte" sei [1a]), welches aber für die menschliche Anwendung der Exegeten bezw. interpretirenden Pontifices bedürfe, habe ich früher weiter dargelegt. Ich komme darauf hier nicht zurück. Wohl aber möge es mir gestattet sein, hier die parallelen Fragen des germanischen Rechtes einer kurzen Beleuchtung zu unterwerfen. Finden wir in gewissen Partien des germanischen Rechtes unzweifelhafte Gleichartigkeit mit dem Ṛitabegriff (GIRG. S. 762), so ergeben sich andererseits auch in Betreff der Quelle, aus welcher das im Gericht aufrechtzuhaltende Recht abgeleitet wird, durchaus übereinstimmende Elemente im germanischen Rechte und im indischen Dharma. Auch die germanische Anschauung geht keineswegs gleich von dem rein menschlichen Ursprunge des Rechts in volklichem und staatlichem Gewohnheitsrecht und Gesetz aus. Auch ihr ist Gott die Urquelle des Rechts. Der König, als Richter, ist der Verwirklicher dieses Rechtes. Was in seinem „Banne" liegt, das kann er, wofern das Recht zweifellos und nicht streitig ist, „von Gottes und Rechts wegen" gleich unmittelbar zurechtstellen. Im Uebrigen aber muss er Mittel und Wege einschlagen, um in einer Stufenfolge für die richtige Erkennung des anzuwendenden Rechtes (das nicht etwa als in einer positiven gewohnheitsrechtlichen oder gesetzlichen Norm für die Anwendung bereitliegend gedacht wird) schliesslich bis zur Urquelle zurückzugehen. Der an Gottes Stelle sitzende Richter (König) [2]) leitet die Sache durch die Stufenfolge der Rechts-

---

1a) Es liegt auch sprachlich die genaue Verknüpfung der Begriffe vor. Wie das Ṛita in der ratio fortgelebt hat, so das dhāman in der θέμις. Und von letzterer wird ausdrücklich bezeugt, dass sie das dem fas Gleichstehende sei; GIRG. S. 199 Not. a; 205 Not. a; 207 Not. e; 236 Not. r; 238 Not. e.

2) S. die Beweisstellen in Planck's Deutsch. Gerichtsverf. d. M.A. I (1879) S. 130 ‚in gotis stat sizin alle richtere, und darumm sal man alle richtere herre heizin, die zit alzo er in gerichte sizit'; S. 366 ‚so steit hir N. unde claget gode unde iu her richter iu godes stat'; S. 772 ‚her richter, so steit hir N. unde claget unseme heren gode unde iu in godis stede, dat N. si komen wedder god

einholung zunächst bei den Urtheilern, dann bei besonders Rechtskundigen, schliesslich bei der Gottheit. Das Recht gilt als nur von der Gottheit zweifellos Gewusstes. Wo unter den Menschen Streit entsteht, da ist das Recht zweifelhaft. Es kommt darauf an, es zu „finden". Der Findende giebt nach seinem besten Gewissen (im Anhalt namentlich an Präcedenzfälle) ein Zeugniss über sein Wissen vom Rechte ab. Sehr richtig sagt Planck S. 283. 297: „Bei dem Suchen des rechten Urtheils ist es der Grundauffassnng nach nicht sowohl auf die Anwendung gegebener Rechtssätze, als vielmehr auf die Auffindung des bestehenden, zur Zeit nur unbekannten oder doch widerrechtlich verläugneten Rechtssatzes abgesehen"; „bei jedem Urtheil handelt es sich nach deutscher Auffassung lediglich um ein Zeugniss darüber, was Recht sei, um das Wissen vom Recht". Weil das Suchen nach dem Rechtssatz in der Gottheit den Ort voraussetzt, wo ein klares und sicheres Kennen des Rechtes vorhanden ist, so muss es eine Möglichkeit geben, da, wo andere Wege, sich über das Recht zu belehren, nicht ausreichen, sich in letzter Instanz an die Gottheit selbst zu wenden. Das geschieht [abgesehen von den, den Indern wie den Germanen bekannten, ja sogar bei Griechen und Römern in einzelnen Stellen anklingenden Ordalen [3])] dadurch, dass man im Kampf direct das göttliche Urtheil herbeiziehen kann. „Da es", sagt Planck S. 256. 258. 270. 271, „bei dem Suchen des zu findenden Urtheils überall im Wesentlichen nur darauf abgesehen war, den der Vorstellung nach bereits beste-

unde wedder recht nnde hebbe em jamerliken afgemordet sineu liven frnnt, edder he hebbe eme waldinges afgerovet N., edder he hebbe helinges vorstolen N'; S. 798 ,wann dar nene bewysinge nocb verfestinge sy, so shal men dar noch tn rechte umme vechten; were des nicht, so schworen seveue, np welke syde dat were, over den anderen, over den yt giuge deu lyf ane; under twen hosen so is dat yd mynete bose, dat sy vechteu unde laten ore recht np gode. dat deune dat mynste bose is, dat shal meu kyeeu'; S. 826 ,so steit hir N. unde claget gode unde iu: dat N. sulven eme hebbe N. voretoleu, dee wil be en vorwiuneu mit der ecinharen senlt uude mit sinee sulves live unde mit helpeudeu tugen wo he tu rechte ecal, unde biddet dat gi en tur antwerde biden'.

3) Vgl. Kaegi, Alter und Herkuuft des germanischen Gottesurtheile (1887; Sep.-Abdr. ans d. Festschrift zur Begrüssuog der XXXIX. Vers. deutsch. Philolog.) S. 57. 58.

henden, dermalen nur unbekannten, Rechtssatz aufzufinden, so lag die Forderung nahe, dass man sich um Auskunft und Belehrung über das bestehende Recht an diejenigen Personen zu wenden habe, bei denen die umfassendste und lauterste Rechtskenntniss erwartet werden konnte"; „einen Rechtssatz, der im Buche d. h. im Urtheilsbuche der Stadt geschrieben steht"; „das Urtheil schelten kann nicht bloss die Partei, sondern jeder im Gericht Anwesende . . . Ja sogar das vor dem König im Reichsgericht gefundene Urtheil kann gescholten werden. Die Entscheidung erfolgt dann durch den Zweikampf des Schelters selbsiebent mit dem Finder selbsiebent"; „durch den Zweikampf wird die Entscheidung der Gottheit unterbreitet".

Man wird hiernach so sagen dürfen. Auch das germanische Recht steht zunächst auf dem Standpunkte der vorpositiven Periode des Rechts [4]). Den Germanen wie den Italikern, Griechen und Indern ist das Recht nicht ein göttlich-positives. Aber andererseits hat es bei diesen arischen Völkerschaften eine Jahrtausende dauernde Periode gegeben, in der das Recht auch nicht als ein menschlich-positives angesehen wurde. Es galt vielmehr als gottgewusste, aber durch ein Medium hindurchgegangene Ordnung. Dieses Medium besteht einerseits aus gewissen Organisationen der realen Naturordnung, andererseits aber aus gewissen menschlich formulirten Geboten. Die Gottheit selbst aber ist der Inbegriff der Rechtsweisheit. In dieser Rechtsweisheit liegt die richtige Anwendung der vielfachen über das Verhalten der Menschen zu einander sich ansammelnden Gebote. Um der göttlichen Rechtsweisheit mög-

4) Auch in den vormittelalterlichen Zeiten wird man dem germanischen Rechte schwerlich andere Grundgedanken vindiciren können, als dass bei Ordal, Kampf oder anderweitem Urtheilsspruch der Richter-König eine die Götter vertretende Stellung einnehme. Vgl. Grimm RA. S. 818: „Beziehung auf das Gericht scheint nun freilich auf den ersten Blick weder der Name dies Martis noch Zicstag zu gewähren, Mars und Zin" [= Dyans, Zeus, Jupiter] „(so vial wir aus dem nord-Tyr folgern können) standen dem Krieg und Sieg vorda indessen schon nach allgemeiner Ansicht das gerichtliche Verfahren ein Streit (dingstrit, lis forensis) und noch mehr nach deutscher ein Kampf und Gottes; urtheil ist, so fügt sich bei näherer Betrachtung kaum ein anderer Gott besser zum obersten Richter".

lichst nahe zu kommen, bedürfen die Menschen für die Fälle, dass sie unter einander in Zweifel und Streit gerathen, der Vermittelungen.

Diese Grundsätze glaube ich als allgemein germanisch-gräcoitalisch-indische hinstellen zu dürfen. In der weiteren Ausbildung derselben gehen diese Völker freilich weit auseinander. Die Inder bilden sich in ihren Gesängen eine Literatur, in der sie das „Sehen" der alten Weisen zur Grundlage ihrer ganzen Dharmaordnung erheben. Auch die Griechen nehmen die Gebote ihrer in Griechenland sesshaft gewordenen olympischen Götter als die *θέμις* an, nach der über die Menschen das *θεμιστεύειν* erfolgen müsse; auch sie erkennen an, dass dieses *θεμιστεύειν* nicht ohne vielfache Rathserholung bei den Exegeten der *ἱερὰ καὶ ὅσια* erfolgen könne. Aber ihr Schönheitssinn emancipirt sich, wie dies die unvergleichlichen Homerischen Gesänge beweisen, von den hierarchischen Banden rein geistlicher Literatur und Rechtslehre Bei den alten Italikern ist uns überhaupt gar keine geistliche Literatur überliefert; ihre Rechtslehre über die göttlichen Gebote (das fas) nimmt unter der Leitung der Pontifices gleich von vorn herein einen mehr juristischen Charakter in unserem modernen Sinne an. Die Altgermanen endlich haben grossen Reichthum an poetischer Verwerthung ihrer Götterlehre, aber, da bei ihnen das gesammte Priesterwesen zurücktritt, so fehlt bei ihrer Gerichtsorganisation das vermittelnde Einwirken geistlicher Exegeten des Rechts. So suchen sie das Recht lediglich bei Denen, die im Volke das „Finden" des Rechts auf sich nehmen, sowie bei Präcedenzfällen und bewährten Gerichtsstellen. Endlich aber gehen sie zu der Urquelle selbst, zur Gottheit, vermittelst des Gottesurtheils.

54. (Die Begründung der königlichen Richter-Gewalt.) — Ich komme nun auf die zweite Frage, die ich mir vor Darlegung des indischen Königsstrafensystems vorbehalten habe. Wenn der indische râjan, wie der römische rex und der griechische *βασιλεύς* aus der indischen Haushalterstellung erwachsen ist, also zunächst nur eine der animadversio des paterfamilias gleichartige richterliche animadversio in seiner kleinköniglichen Be-

fehlshaberschaft gehabt haben kann, wie mag sich daraus die spätere allgemeine königliche Civil- und Criminalgerichtsbarkeit entwickelt haben? Und wie weit haben sich insbesondere bei den Indern schon die Elemente staatlicher Gerichtsbarkeit entwickelt, die in den griechischen Poleis und den italischen Civitates zu voller Ausbildung gelangt sind?

1) Zunächst ist sicher, dass der rājan die Prāyaçcitta-Gerichtsbarkeit gehabt hat. Wir sahen oben (§ 47 Not. 2), dass der Commentator Govinda für alle Prāyaçcittas die Möglichkeit annimmt, dass sie durch den König aufgelegt werden können. Es erklärt sich das leicht aus dem ganzen Gange, den die indische Rechtsgeschichte genommen hat. Das Brahmanenthum hat es erreicht, dass der König in seinen Hauspriestern und weiteren Beamten immer berathende Brahmanen zur Seite haben musste. Während nun der Grundgedanke war, dass die Büssungen von des heiligen Gesetzes kundigen Brahmanen (und zwar zunächst vom eigenen Lehrer) auferlegt werden müssten (§ 52), so war es doch nicht gefährlich, die Zudictirung der Busse äusserlich als Recht des Königs hinzustellen. Der König war in der Ausübung dieses Rechts ja doch durch Brahmanen berathen, und andererseits musste im Wesentlichen, da der König nicht allenthalben alle Bussen zuerkennen konnte, die Entscheidung in der Mehrzahl der Fälle den „Versammlungen“ (parishads) überlassen bleiben. Die Voraussetzung für die Prāyaçcitta-Gerichtsbarkeit ist, wie schon oben hervorgehoben wurde (§ 46 Not. 6), der freilich sehr dehnbare Satz, dass es sich um eine unabsichtliche That handeln müsse. Die Prāyaçcittagerichte sind Sühngerichte, gleichartig jenen griechischen, die sich an das Delphische Sühngericht, an welchem die fünf Hosier aus Deukalionischem Geschlecht theilnahmen, als an ihr Vorbild anschlossen. In solchem Sühngericht wird in Verwaltung des heiligen Rechts (der *ἱερὰ καὶ ὅσια*) auch der schlimmste Verbrecher, der Mörder, so weit ihm überhaupt verziehen werden kann, persönlich gereinigt. — Die indischen Sühngerichte haben zunächst den alten Gedanken fortgetragen, dass man durch Opfer (Pferdeopfer, Kuhopfer, Stieropfer, Selbstopfer) gereinigt werden könne. Dann aber haben sie in sittlichem Fortschritt dem Gedanken Raum gegeben (insbesondere im mahāvrata), dass man durch Uebernahme

von Leiden, mit reuigem Selbstbekenntniss der Schuld, seine Unthat wieder gut zu machen vermöge. Schliesslich sind sie durch die Umgestaltung der Bussen zu rein äusserlichen Scheinacten in den traurigsten Verfall gerathen.

2) Ausser der Prāyaçcitta-Gerichtsbarkeit ist unzweifelhaft dem rājan auch eine Criminal- (und Civil-)Jurisdiction weltlichen Charakters zugestanden worden. In Betreff der Verbrechen ist hier der (wiederum freilich sehr dehnbare) Grundgedanke, dass es sich um eine absichtliche That handeln müsse; Vas. 20, 1—3 ‚Eine Busse (soll vollzogen werden) für ein unabsichtlich begangenes Vergehen. Einige sagen, dass sie auch vollzogen werden soll für einen unabsichtlichen Fehler. Der geistliche Lehrer corrigirt den gelehrten. Der König [dagegen] corrigirt den Uebelgesinnten' [also für absichtliche Thaten]. ‚Aber Yama, der Sohn von Vivasvant, straft Die, welche heimlich sich vergehen' [vgl. § 51 a. E.]. Die Dehnbarkeit der Begriffe von unabsichtlicher und absichtlicher That hat es gemacht, dass man sich die Gegensätze der geistlichen Sühngerichte und die weltliche Königsgerichtsbarkeit nicht lediglich als zwei nebeneinander hergehende Institutionen, sondern überwiegend als zwei geschichtlich hintereinander liegende Perioden zu denken hat. Zuerst stehen einander in Betreff des Hauptpunktes, der Tödtungsfrage, gegenüber: die bloss zu büssende culpose That und die, eine Bestrafung durch den Bluträcher, aber daneben auch Bussreinigung fordernde That. Bei der Bestrafung durch den Bluträcher entwickelt sich der Begriff der freilich absichtlichen, aber doch verzeihlichen That zu einem festen Compositionensystem mit nebenhergehendem reinigenden Stieropfer: im Gegensatz zu dem engen Kreise des in Hybris begangenen unverzeihlichen, nur durch Selbstopferung abzuwaschenden mahāpātaka (Elternmord). Hierauf schiebt sich an die Stelle des Compositionensystems die Bussinstitution des regelmässig zwölfjährigen mahāvrata, und davon ist wieder die Folge, dass auch an die Stelle der Selbstopferung ein lebenslängliches mahāvrata gesetzt wird. Damals ist also im mahāvrata das Strafrecht im Wesentlichen ein geistliches Bussstrafrecht. Aber, wohl in Folge der Entartung der Prāyaçcittalehre, schiebt schliesslich das weltliche Königsstrafensystem wieder das Bussstrafensystem bei Seite. Wir werden im folgenden § sehen,

dass auch der Brahmanenmörder, trotz jenes lebenslänglichen reinigenden mahâvrata, einfach vom Könige hingerichtet, aber diese Hinrichtung nun zugleich als Sündenreinigung aufgefasst wird, — und dass im Falle der Tödtung von Adlichen, Leuten des Volkes und des Dienststandes der König, unter arbiträrer Zudictirung einer Criminalstrafe, seinerseits die alte Composition einzieht [1]). Aber alle diese geschichtlichen Entwicklungen vollziehen sich, nach dem allgemeinen Charakter des indischen Rechts, nicht in scharf abgeschnittenen Perioden. Vielmehr setzt das Spätere (da der Grundsatz von der Aufhebung des früheren Rechtssatzes durch den späteren ein völlig unbekannter ist) das Aeltere lediglich ausser Anwendung. So bleiben denn immer Unklarheiten, ob eine ältere Institution ganz, oder nur unter gewissen Voraussetzungen, oder bloss in bestimmten einzelnen Schulen Indiens ausser Anwendung gekommen sei. Es bleibt auch immer die Möglichkeit, dass man auf einmal wieder eine ganz alte Opferinstitution je nach den Umständen als eine neben der späteren Rechtsgestaltung anwendbare auftauchen sieht.

3) Die indische Königsgerichtsbarkeit, insbesondere die criminale, erweist sich als eine nicht von Anfang an principiell allgemeine. Sie ist auch nicht einmal später eine wirklich allgemeine geworden. Die Inder haben nie eine Entwicklung durchgemacht, wie sie bei Griechen und Italikern zur Gestaltung der Poleis und Civitates geführt hat. In letzterer Gestaltung liegt die Formirung eines einheitlichen Staatsgedankens. In ihr hat sich der Satz vollzogen, dass das Recht ein von der Religion getrenntes Ganzes sein müsse. Das Recht erscheint danach als ein vom Gesammtwillen der bürgerlich-weltlichen Gemeinschaft Ausgehendes, möge es nun in der Form des im

---

1) Darin aber liegt doch immer, dass auch bei den Indern das Königsstrafensystem sich selbst als Fortführung des alten Blutrachesystems betrachtet. Gleichartig galten auch bei den Griechen und Römern die staatlichen Blutgerichte (wenngleich sie äusserlich an gewisse geistliche Sühninstitutionen anknüpfen) innerlich als Fortführung der alten Blutrache, nur dass der Bluträcher (der ἐχθρός oder inimicus) nicht mehr κύριος über den Thäter sein soll, sondern dass er zum Ankläger geworden ist. Er führt nunmehr seine Rache in einer ordnungsmässig vor sich gehenden δίκη zu dem Ziele, dass nach dem νόμος, der lex civitatis, an dem Thäter die Execution vollzogen oder das αἰδέσασθαι festgestellt werde.

Herkommen sich äussernden Volkswillens dieser staatlich zusammengeschlossenen Einheit (wie in Sparta), möge es in der Gestalt des geschriebenen Gesetzes (wie in Athen) auftreten. Diese Idee der Einheitlichkeit des Staates ist uns so sehr ein gar nicht mehr hinwegzudenkendes Stück unserer modernen Civilisation geworden, dass wir leicht vergessen, dass es sich hier in Wirklichkeit um das hohe Geschenk einer eigenthümlichen geschichtlichen Entwicklung handelt. Man stützt sich gern in missverständlicher Weise auf Sätze wie vom πολιτικὸν ζῶον (vgl. oben § 14 Not. 2) und dgl. Man macht damit unversehens das, was in Wahrheit ein Stück Civilisations*geschichte* ist, zu einem Naturrechtsproducte. Wohl haben Aegypter und Semiten in ihrem Grosskönigthum eine einheitliche Staatsidee zum Ausdruck gebracht, aber nicht im Sinne eines bürgerlich-weltlichen Rechtsorganismus. Dass das Recht eine Verkörperung des Gesammtbewusstseins einer schon verfassungsmässig (also staatlich) zusammengeschlossenen Gesammtheit sei, diesen Satz verdanken wir erst der gräcoitalischen Periode. Er ist dahin missverstanden worden, dass darin eine Erklärung über den Anfang des Rechtes enthalten wäre. Er enthält vielmehr nur den Anfang des *ius civile*, und erst mit ihm beginnt die grosse Periode des *menschlich-positiven Rechtes*. Was ihr vorherging, ist weder „Naturrecht", noch kann es als vor dem Anfange des Civilrechts liegendes *Civil*recht behandelt werden. Letzteres thut man aber, wenn man die dem ius civile vorausgehende grosse arische Rechtsperiode unter den Begriff des Gewohnheitsrechts zwängt, indem man das Gewohnheitsrecht als den Anfang alles Rechtes bezeichnet. Das Gewohnheitsrecht setzt schon organisirte Volkseinheiten voraus, die in sich ein zu gemeinsamer Action erstarktes Volksbewusstsein und Einrichtungen zur Erzwingung dieses Volksbewusstseins tragen. Freilich reichen die Elemente dieses ius civile schon tief in die vorpositive Periode zurück. Aber es waren Keime, die erst unter dem Schutzdache eines anderen älteren Rechtsbegriffs erstarken mussten, ehe sie im Stande waren, selbständig aus eigener Kraft zu bestehen und jenes alte Schutzdach entbehrlich zu machen. Wie sich in den griechischen Poleis und den italischen Civitates diese Erstarkung vollzogen habe, — eine solche Erstarkung, dass das ius civile der

bisherigen particularen Kreise in dem römischen Weltreiche einerseits ihr municipales Leben fortbewahrte, anderseits aus dem Stadtrechte Roms sich ein allgemein anwendbares Weltrecht herausarbeitete, — wie sich mit dem Mittelalter der römische Staats- und Rechtsbegriff befruchtend und klärend in der Welt der modernen Staaten eingebürgert hat, davon habe ich unten § 87 noch einen kurzen Ueberblick zu geben. Indem ich hier zunächst lediglich das altarische ius gentium darstelle, das seine Zwangskraft von den Göttern hernimmt, habe ich an sich nur bis zu der Linie vorzuschreiten, wo das auf eigenen Füssen staatlicher Organisation stehende ius civile beginnt. Diese Linie ist aber für die in Indien sesshaften Arier nicht so einfach zu ziehen. Man kann ja freilich sagen, dass in Indien nicht bloss das in der Geschlechterorganisation lebende Gemeinwesen bestanden habe, sondern auch Staaten sich entwickelt haben. Aber zu einem einheitlichen Staatsbegriff, mit menschlich-bürgerlichem Gesammtwillen als der Quelle ihres Rechts, sind die Inder nicht gelangt. Die Inder sind, an ihrem alten Dharma festhaltend, im Wesentlichen auf der Organisation des Dorflebens mit der Scheidung der Geschlechter nach ihren, zu Kasten erstarrten, erblichen Lebensthätigkeiten stehen geblieben. Die für die civilisirte Welt so unbeschreiblich wichtig gewordene Mittelperiode des Heranreifens des Rechtsbegriffs in particularen Poleis haben sie nie durchgemacht. Beeinflusst vielleicht von den semitischen Grossstaaten, hat sich bei ihnen gleich der Sprung von den Kleinkönigthümern zu Grossstaaten vollzogen. Die Grosskönige haben ausgedehnte, mit dem Schicksal ihrer Dynastien verwachsene Residenzen und andere Hauptstädte gegründet. Aber das Hindu-Volk hat alle politischen Schicksale über sich ergehen lassen, ohne sich wesentlich von seinem Dorfleben mit der Ansicht, dass das Stadtleben verunreinige und der Königsdienst, wenngleich er bereichere, doch degradire, abzuwenden. So ist ihnen denn auch der König immer der oberste Adliche geblieben. Die Adlichen gelten ihnen von den Brahmanen, und beide vom Volk und der Dienerkaste ungefähr so geschieden, wie wir das Thier-, Pflanzen- und Steinreich unterscheiden. Die Kaste der Adlichen, und insbesondere der König, sind, sagte man, dazu geschaffen, sich und die anderen Kasten zu beschützen. Die Brahmanen sind geschaffen, um

für sich und die anderen Kasten durch das Studium und die Lehre der richtigen Gebete, Riten und Gebote den Segen der höheren Mächte zu erlangen [2]). Das Volk ist geschaffen, um für sich und die anderen Kasten den materiellen Erwerb zu schaffen. Die Çûdras sind geschaffen, um allen anderen Kasten zu dienen. Ueber diese Gedanken sind sie nicht hinausgekommen. Zu dem Begriff einer vom gemeinsamen Vaterland umschlossenen, nach ihrem (in altherkömmlicher Uebung oder in geschriebenem Gesetz sich manifestirenden) eigenen Gesammtwillen lebenden, staatlichen Einheit haben sie sich nicht erhoben.

Man kann noch genau erkennen, wie die Gerichtsbarkeit des Königs lediglich aus dem Gesichtspunkte der dem Adel obliegenden Schützungspflicht abgeleitet worden ist. Der König ist der Oberste der Waffenträger; die Waffen seiner Adlichen verwendet er zu kriegsmässiger Beschützung Aller. Alles, was in das Bereich dieser Kriegsbefehlshaberschaft fällt, hat, mit Inbegriff auch der dazu nöthigen Gerichtsbarkeit, im Kreise der königlichen animadversio von jeher gelegen. Im Uebrigen besteht auch noch im späteren indischen Recht der Grundgedanke des Selbstschutzes. Gegen die Hauptunthaten, Schändung, persönlichen Angriff, Diebstahl, gegen alle weiteren unberechtigten Angriffe hat man sich zu wehren, und man kann dabei den Angreifer tödten. Hat man ohne solchen Anlass einen Anderen getödtet, so tritt die Blutrache mit ihrer etwaigen Composition, bezw. die erbarmungslose Tödtung des unentschuldbaren Verbrechers ein. Bei allem Diesen hat der König nichts zu thun; die Dinge liegen noch nicht im Kreise seiner Competenz. Dann aber entwickelt sich das Prâyaçcittasystem. Hier beginnt königliche, über seine animadversio hin-

2) G. 8, 1—3 ‚Ein König und ein Brahmane, tief bewandert in den Veden, diese Zwei halten die moralische Ordnung in der Welt aufrecht' [‚Haradatta explains vrata (moral order), by: karmāṇi (the rites and occupations), and loka (world) by: rāshṭra (kingdom) . . . he adds that the king upholds order by punishing and a learned Brāhmaṇa by teaching']. ‚Von ihnen hängt die Existenz der vierfachen menschlichen Rasse, der innerlich bewussten Wesen, der sich mit Füssen oder Flügeln Bewegenden, und Derer, welche kriechen, ab; ebenso wie die Beschützung der Nachkommenschaft, die Verhinderung der (Kasten-)Verwirrung und das heilige Gesetz'.

ausliegende, Thätigkeit. Man lässt den König die, an sich von dharmakundigen Brahmanen zu ermittelnden, Bussstrafen zudictiren. Und zwar kann der König unter Mitwirkung der Brahmanen solche Bussstrafen [höchstens bis zur Brandmarkung und Verbannung] auch sogar über sündige Brahmanen erkennen [3]). Gleich bei der alten Selbstopferungsbusse für Brahmanengolddiebstahl hat der König zu fungiren. Der reuige Dieb empfängt von ihm die Keule, oder lässt sich gleich vom König niederschlagen. Unterlässt es der König, so lädt er die Schuld auf sich. Dann aber wird allgemein ausgesprochen, dass der König das Recht habe, die prāyaçcittas aufzulegen. Da er schon gegen den Brahmanengolddieb die Tödtungsbefugniss hat, so wird ihm überhaupt das Recht zuerkannt, dass er bis zum Tode Bussstrafen auflegen könne. Nur mit der grossen Beschränkung, dass er keine Macht habe, über Brahmanen Leibes- und Lebensstrafen zu erkennen. Gerade hierin liegt es, dass die Inder nie zu der Idee einer staatlichen Einheit, derzufolge die dem Könige überhaupt eingeräumte Jurisdiction ihm auch über alle Kasten zustehen müsste, gelangt sind; G. 11, 1, 31 ‚der König ist der Herr Aller mit Ausnahme der Brahmanen. Der Rath des geistlichen Lehrers und die Strafe des Königs bewahren den Menschen'. So war allmälig, von der ursprünglichen, auf die Schutzgewährung gestützten, animadversio aus, der König durch die Mittelstufe des Prāyaçcittasystems hindurch, zur allgemeinen Criminal-Jurisdiction über

3) Ap. II 5, 10, 12—16; 5, 11, 1—4. a) ‚Der geistliche Führer (Guru) soll Denjenigen, welche, indem sie nach dem heiligen Gesetz an den Rechten ihrer Kaste theilnehmen, auf Abwege gekommen sind durch sinnliche Schwäche, befehlen, die der Grösse ihrer Sünden angemessenen Bussen zu thun nach den Vorschriften der Smṛitis. b) Wenn solche Personen ihre (Acārya-)Ordnung [Lehrerpflichten] überschreiten, soll er sie zum König führen, der König soll sie zu seinem Hauspriester senden, der gelehrt ist im Gesetz und in der Regierungskunst. Dieser soll ihnen die geeigneten Bussen auflegen, wenn sie Brahmanen sind. Er soll sie mit Zwangsmitteln zur Vernunft bringen ausser mit körperlicher Züchtigung und Sklaverei. c) Handelt es sich um Leute anderer Kasten, so mag der König sie strafen, selbst zum Tode. Der König soll nicht auf blossen Verdacht hin strafen. Aber nach sorgfältiger Untersuchung der Sache, mit Hülfe von Ordalen (§ 53 Not. 3) und an Zeugen gerichteten Fragen, mag der König mit Strafen vorgehen. Ein König, der so handelt, gewinnt Beides, diese wie jene Welt'.

alle Kasten ausser der Brahmanenkaste gelangt. Wir werden gerade daraus, dass er über die Brahmanen die volle Criminaljurisdiction niemals zu erlangen vermogte, den Schluss ziehen dürfen, dass die Gewinnung der sonstigen allgemeinen Criminaljurisdiction erst zu einer Zeit stattgefunden hat, wo die Uebermacht des Brahmanenthums über den Adel schon festgestellt war. Fortan waren also die Fundamentalsätze der Criminalordnung die folgenden: das Prāyaçcittasystem, das allein auf Brahmanen anwendbar bleibt, wird wegen seiner allmäligen Degeneration für die übrigen Kasten mehr zurückgedrängt und durch das Königsstrafensystem, das in sehr detaillirter Weise die Verbrechen und Vergehen auseinanderlegt, ersetzt; G. 8, 4—12 ‚ein tief in den Veden Bewanderter, der bekannt ist mit den Wegen der Welt . . . (solch ein Brahmane) muss vom Könige immun gehalten werden von folgenden sechs Arten schimpflicher Behandlung; er muss keiner Körperstrafe unterworfen werden, er muss nicht gefangen gesetzt, mit Geldstrafen belegt (fined), verbannt, geschmäht, excludirt werden'; Y. 1, 333—335 ‚gegen die Brahmanas geduldig, gegen Freunde aufrichtig, zornig gegen Feinde sei der König, gegen Diener und Unterthanen (prajā) wie ein Vater' [also: über den Brahmanen steht der König nicht als Herr; seine Herrenstellung aber über die übrigen Kasten ist aus der des Hausvaters abgeleitet; ihr Zweck ist Schutzgewährung]; ‚den sechsten Theil der Tugend empfängt er, wenn er den gehörigen Schutz ertheilt, denn die Beschützung der Unterthanen (prajā) steht höher als alle Gaben; er beschütze die Unterthanen, welche zu leiden haben von Betrügern, Dieben, Spitzbuben, Räubern und Anderen, besonders aber von den Schreibern' [wohl insbesondere: den Fälschern von königlichen Schenkungsurkunden; vgl. unten § 75 Not. 2]. Y. 1, 353 ‚der Herrscher lasse die Strafe, daṇḍa [= Stock] auf die Bösewichter fallen, denn das Recht [dharma] ist ehemals von Brahman in der Gestalt der Strafe geschaffen'; 355 ‚wenn die Strafe der Vorschrift (çāstra) gemäss angewandt wird, erfreut sich die ganze Welt, die Götter, Asuras und Menschen; sonst erzürnt sie dieselben'[4]).

---

4) Man scheint sich auch bei dem Satze, dass dem Könige das Recht

55. (Fortsetzung. — Begründung der königlichen Richtergewalt.) — 4) Aus dem im Bisherigen Mitgetheilten gewinnt man den Eindruck, dass die über die uralte animadversio hinausgehende königliche weltliche Strafjurisdiction zunächst von dem dem Könige auch zuständigen Rechte der Dictirung von Bussstrafen nicht scharf geschieden gewesen sei. Erst allmälig kann sie sich zu einem, von den Prāyaçcittas geschiedenen, selbständigen Strafensystem ausgebildet haben. Dieses Resultat ergiebt sich auch noch namentlich aus folgenden zwei Punkten. Wir haben schon mehrfach das Princip hervortreten sehen, dass der Sünder in derselben Weise (oder mit demselben Gliede) wegen seiner Unthat zu leiden haben müsse, wie er gesündigt hat. Dieses Princip steht in eigenthümlichem Gegensatze zu dem Talionsprincip. Letzteres ist die Verkörperung des Rachegedankens. Der zur Timorie Berechtigte fordert das Gleiche, was durch die Unthat genommen wurde, zurück. Dagegen Ersteres ist recht eigentlich die Verkörperung des Bussegedankens. Jede Unthat erzeugt Uebel, die dem Charakter der bösen That correspondiren. So soll also auch der, welcher durch Busse gereinigt werden will, ein seiner That correspondirendes Leiden auf sich nehmen. Wir werden diesen Gedanken noch mehrfach in den Einzelnheiten des § 56 hervortreten sehen, was bestätigt, dass in den Königsstrafen noch vielfach der Gedanke der Prāyaçcittas fortlebte. — Damit trifft der zweite Punkt zusammen. In der Prāyaçcittalehre war der Satz verwirklicht worden, dass die Unthat nicht in der alten Weise durch Schuldopfer, sondern nur durch eigenes Leiden unter Schuldbekenntniss abgewaschen werden könne. Damit aber nahm man denn auch wirkliche Reinigung von der Schuld an, und daher denn die häufige, gerade das Wesen des Prāyaçcitta bezeichnende, Phrase: „wenn er das gethan hat, so w i r d e r r e i n“ [1]). Höchst

d e s S t r a f e n s b i s z u m T o d e zustehe, nie den Einwurf des Ahiṅsāgebots gemacht zu haben. Wie man den Bussstrafen der Selbstopferung diesen Einwurf gemacht hat (§ 51 Not. 8), hätte man consequenter Weise auch die Verletzung des lebenden Uebelthäters durch den König für unzulässig erklären müssen. Dass man es nicht that, zeigt, wie unentbehrlich den Indern die Ausbildung des Königsstrafensystems geworden ist. Sie führen es auf Brahman zurück und erblicken darin den Anfang des Dharma.

1) Jener auch noch in den Darstellungen des griechischen Themisrechtes wiederkehrende Ausdruck; s. ob. § 48 Not. 2.

bezeichnend ist nun, dass dasselbe auch noch von den Königsstrafen gesagt wird; Vas. 19, 45 ‚Leute, die Vergehungen begangen haben und vom Könige ihre schuldige Strafe empfangen haben, gehen rein zum Himmel, und werden so heilig, wie die Tugendhaften. Wenn der König den Verletzer tödten lässt, so zerstört er die Sünde in Gemässheit des Gesetzes‘. Also das Königsstrafensystem ist gleichsam der Erbe des Prāyaçcittasystems. Der vom König hingerichtete Brahmanenmörder geht ebenso rein zum Himmel, wie der, welcher nach dem früheren System sich selbst den martervollen Tod gab oder das lebenslängliche mahāvrata durchmachte.

Man muss überhaupt, wie nun einmal indisches Rechtsleben war, nicht denken, dass das Prāyaçcittasystem und das Königsstrafensystem je bei den Indern zwei scharf gegeneinander abgeschnittene Perioden gebildet hätten. Man wird nur im grossen Ganzen jenes das Aeltere, dieses das Neuere nennen können. Je nachdem in gewissen Gegenden die eine oder die andere Brahmanenschule die leitende war, oder je nachdem eine Landschaft unter einem besonders mächtigen Grosskönigthum stand, oder umgekehrt auf besonders heiligem Territorium die Brahmanen über die Adelsgeschlechter das absolute Uebergewicht hatten, wird der Rechtszustand ein wesentlich verschiedener gewesen sein. Nur das wird man als allgemein durchgedrungenen Grundsatz auch in Betreff der Criminaljurisdiction anzunehmen haben: „Ein König und ein Brahmane, tief bewandert in den Veden, diese Zwei halten die moralische Ordnung in der Welt aufrecht“ (§ 54 Not. 2), d. h. der König hat die allgemeine Criminal-Gerichtsgewalt (unter Beirath von oder vertreten durch Brahmanen) über Alle ausser der Brahmanenkaste. In dieser Gewalt liegt auch das Recht zur Hinrichtung [2]). Aber dieser Hinrichtung ist immer, so lange nicht die indische Lehre aufkam, dass Nichts als die absolute Weltflucht den schuldigen

2) Vi. 3, 19 ‚(lasst den König ansetzen) strenge Leute für Executionsacte, wie Prügeln und Tödten‘. Das Wort daṇḍa (= der Stock), welches die königliche Gerichtsbarkeit bedeutet, wird danach von G. 11, 28 aus dem allgemeinen Begriffe des Coercitionsrechtes erklärt: ‚they declare, that (the word) daṇḍa (rule of punishment) is derived from (the verb) damayati (he restrains); therefore he shall restrain those who do not restrain themselves‘. (Ob diese Etymologie richtig ist, thut nichts zur Sache.)

Menschen vor Hölle und Wiedergeburten bewahren könne, auch die Kraft geistlicher Prāyaçcitta-Reinigung beigelegt worden. — Im Uebrigen ist der Ausbau des Königsstrafensystems, wie wie sich aus dem folgenden § ergeben wird, überwiegend in einer Richtung erfolgt, die gleich auf den ersten Blick zeigt, dass es sich hier um eine Rechtsbildung späterer Zeit handelt. Die meisten Königsstrafen sind Geldstrafen, abgemessen gewöhnlich nach der Schablone einer höchsten, mittleren und kleinen Geldstrafe. Also die Könige haben ihr Jurisdictionsrecht in lucrativer Richtung ausgenutzt.

5) In Betreff der Gerichtsorganisation muss noch auf eine eigenthümliche indische Einrichtung hingewiesen werden. Es bleibt zweifelhaft, ob sie in beiden Fällen, wenn es sich um bloss geistliches Sühngericht mit Prāyaçcittabusse und um weltliches Gericht mit Königsstrafe handelte, zur Anwendung kam — oder ob sie nicht vielleicht (wenigstens überwiegend) nur für die weltlichen Königsgerichte bestand. Es betrifft dies aber zugleich Punkte von viel weiter greifender Bedeutung, die ich hier nicht erschöpfend untersuchen, sondern auf die ich nur kurz hindeuten kann.

a) Schon in den Veden findet sich vielfach erwähnt die sabhā, das Gemeindehaus (GIRG. S. 119). Sie ist der Versammlungsort der Dorfgenossen. Im Dorf aber wohnt ursprünglich vereint die zu demselben Geschlecht gehörende nähere Verwandtschaft, die Sippe. Sippe und sabhā sind sprachidentisch. Nun aber heisst in der Sūtraperiode das Gerichtshaus: sabhā. Wir werden also nicht zweifeln dürfen, dass das alte Gemeindehaus immer als das Local der Gerichtssitzungen [wofern man nicht den Platz im Freien unter dem heiligen Baume vorzog; vgl. oben § 5 Not. 4. 5] festgehalten worden ist; Pār. III 13, 1—5 ‚Nun folgt das Eintreten in den Gerichtshof (sabhā). Er geht zur sabhā, indem er spricht: „O Angirasischer, Du bist ja der Hof, der lärmende, Du bist ja der Ungestüme, Dir dem so beschaffenen, sei Verneigung". Dann tritt er hinein mit dem Spruche: „Der Hof (schütze) mich und die Versammlung [samiti = coitio], die beiden „verständigen Töchter des Herrn der Geschöpfe". — „Wer mich [hier ist wohl die sabhā als redend gedacht] nicht kennt, der trete nicht heran; verständig sei der Mann in der Aussage". — Wenn er

zu der Versammlung [parishad = das Herumsitzen; vgl. Anm. 3 Nr. 3 d] kommt, spreche er leise: „mächtig bin ich gekommen, glänzend, ohne Widerrede. Dieser Versammlung Herrscher [der ἡγεμών] ist ein gewaltig unwiderstehlicher Mann". Wenn er meint: „Dieser ist erzürnt", so redet er ihn an: „welche vernichtende Gestalt Du auf der Stirn hast, des Zornes, des Grimmes, die mögen die Götter, die keuschen, die verständigen, wegführen" u. s. w.' — Wir ersehen hieraus, dass in der sabhā ein lärmendes Menschengedränge ist. In derselben findet das Herumsitzen (parishad) einer coitio (samiti) statt. Sie steht unter dem Vorsitz eines Herrschers, den man als einen gewaltigen Mann in seinem Zorn zu fürchten hat, und dem gegenüber man verständige, wahre Aussagen machen muss. Das stimmt durchaus überein mit Dem, was wir auch in anderen Sūtras und noch bei Yājñavalkya finden. Der König — umgeben von ihn berathenden Brahmanen, oder, falls er verhindert ist, Gericht zu halten, vertreten durch einen Brahmanen, — ist der Leiter oder Herrscher des Gerichts; Vi. 3, 72. 73 ‚lasst ihn (den König) die Processe selbst untersuchen, begleitet von wohlunterrichteten Brahmanen, oder lasst ihn einen Brahmanen mit der richterlichen Thätigkeit beauftragen'; Y. 2, 1. 3 ‚Die Processe (vyavahāra) soll der König prüfen mit kundigen Brahmanen, nach Vorschrift der Rechtsbücher, frei von Zorn und Begierde. Wenn der König wegen anderer Geschäfte die Processe nicht prüfen kann, so soll er neben den Urtheilern [sabhya = den Sabhā'schen] einen Brahmanen, der alles Rechtes kundig ist, damit beauftragen'.

b) Dem Könige oder dem ihn vertretenden Brahmanen, als dem Hegemonen des Gerichts, stehen gegenüber die eben schon erwähnten S a b h ā ' s c h e n (sabhya oder sabhāsad). Sie bilden die parishad: das Herumsitzen, die Urtheiler. Das eigentliche Zeichen des eröffneten Gerichtes ist bei den Indern, wie auch bei den Germanen, das S i t z e n der betreffenden Personen. Vas. 16, 1. 2 ‚Nun (folgen die Regeln über) gesetzliches Verfahren. Lasst den König oder seine Diener das Geschäft besorgen a u f d e r B a n k'. Die in regulärer Weise besetzte Gerichtsbank (die parishad) besteht aus zehn Personen: vier in den Veden gründlich Unterrichteten, drei Repräsentanten der drei Ordnungen, und drei Repräsentanten des der Ge-

setzinstitutionen Kundigen (Anm. 3 Nr. 3 d). Vi. 3, 74 ‚Als Urtheiler (judges) lasst den König ansetzen Männer aus guten Familien, für die die Ceremonien der Initiation u. s. w. vollzogen worden sind, die eifrig sind im Halten religiöser Gelübde, unparteiisch gegen Freund und Feind, nicht zugänglich den Bestechungen der Parteien durch Unterstützung ihrer lustvollen Begierden, Anspornung zu Bösem, Erregung ihrer Habsucht und Aehnliches'; Y. 2, 2 ‚Männer mit der Kenntniss der Wissenschaften und der Vedas begabt, rechtskundig, wahrheitredend, soll der König zu Urtheilern (sabhāsad) machen, und solche, die gegen Feind und Freund gleich sind'. Diese Urtheiler heissen die Sabhā'schen offenbar desshalb, weil sie von Alters her die in der Sabhā zusammenkommende Volksgemeinde als „Umsitz" in dem Königsgericht repräsentiren. Sie stehen unter dem Rechtssatze, dass sie wegen schlechten Urtheilens der poena dupli verfallen; Y. 2. 4 ‚Urtheiler (sabhya), welche aus Leidenschaft, Begierde oder Furcht den Rechtsbüchern entgegenhandeln, sind zu bestrafen mit einer Strafe (dama, Bändigung), welche das Doppelte ist im Verhältniss zum Process (vivāda)'; Vi. 5, 194—196 ‚lasst ferner den König richtige Strafen für andere Verletzungen dictiren, nachdem er die Klasse und das Alter (des Verbrechers) und den Betrag (des angerichteten Schadens oder der reclamirten Summe) constatirt und (seine Rathgeber) die Brahmanen befragt hat. Der abscheuliche Urtheiler, der den Schuldigen ohne Strafe entlässt und den bestraft, der es nicht verdient, soll eine doppelt so hohe Strafe leiden, als der Verbrecher selbst. Ein König, in dessen Land kein Dieb, kein Ehebrecher, kein Verläumder, kein Räuber, kein Mörder existirt [hiemit werden alle den fünf Mānavageboten (ausser dem Reinlichkeitsgesetz) widersprechenden Hauptunthaten kurz zusammengefasst [3])], erlangt die Welt des Indra'.

Das werthvolle Ergebniss des hier mitgetheilten Quellenmaterials wird sich in folgende Worte zusammenfassen lassen.

Wir finden, dass die Institution des Königthums eine gemeinsam altarische ist, und dass sich bei Indern, wie Gräco-

3) Vgl. oben § 40 Not. 1.

italikern, wie Germanen aus der ursprünglichen Kriegsbefehlshaberschaft eine allgemeinere königliche Jurisdiction für die allmälig zu grösserer Festigung gelangenden Gerichte entwickelt hat. Diese über die ursprüngliche animadversio hinaus erweiterte Königsjurisdiction ist in jenen Völkerschaften zum Theil so gestaltet worden, dass dem Könige allein die ganze Machtvollkommenheit auch für Fällung des Urtheils zugestanden hat. Andererseits kann auch eine umgekehrte Gestaltung Platz gegriffen haben. Und zwar sehen wir dann bei verschiedenen arischen Völkerschaften in merkwürdiger Uebereinstimmung folgende Rechtsgestaltung hervortreten. Den βασιλεύς, als den Hegemon des (bei wichtigen Sachen vor dem ganzen Volk abgehaltenen) Gerichts, umgeben bei den Griechen auf Thronen umhersitzend die Edlen; sie sind die δικάζοντες. Bei den Römern stehen neben dem rex iudices, und zwar kann auch das ganze Volk diese Stellung einnehmen; von diesen iudices wird die sententia gesprochen. Den germanischen, Gericht haltenden, König umgeben die Männer vollen Rechtes, aus denen dann, als Schöffen ausgesondert, eine gewisse engere Zahl das Urtheil findet. Nun sehen wir, dass auch die Inder, wie Germanen, eine Gerichtsbank haben; dass, wie bei den Germanen ein „Umstand", so bei den Indern ein Umsitz (parishad) besteht; dass dieser, aus den in der sabhā sich versammelnden Gemeindegenossen entnommen (die sabhāsad), das Urtheil spricht; dass aber wegen solchen Urtheils jeder Einzelne der Sabhā'schen „gescholten" und um das Doppelte gebüsst werden kann.

c) Von grossem Interesse ist noch, zu sehen, nach welchen Grundsätzen die indischen Sabhāgenossen ihr Urtheil zu fällen hatten. Natürlich konnte, bei der festgestellten Lehre vom „heiligen Gesetz", von einem freien „Finden des Urtheils" im germanischen Sinn nicht die Rede sein. Ebensowenig von einem, in Gemässheit particularrechtlicher Norm (νόμος, lex einer πόλις oder civitas) ergehenden δικάζειν oder iudicare. Indischer oberster Grundsatz musste unerschütterlich sein, dass die Sabhāgenossen nach dem heiligen Gesetz zu urtheilen hätten. Aber um so merkwürdiger ist doch die Concession, die man hier den Keimen weltlichen Rechtes gemacht hat. Subsidiär hinter dem heiligen Gesetze liess man das Urtheilen nach einem Herkommen zu, welches sich in localen Kreisen, in Kasten und Ge-

schlechtern, in Berufskreisen und Lebensthätigkeiten verschiedenster Art festgestellt habe. Hier also zeigen sich auch bei den Indern schon die Elemente des ius civile, nur dass sie nicht frei haben auswachsen können. Es ist ja gar nicht daran zu denken gewesen, dass sich im Kreise eines indischen Staats ein bürgerlich-weltliches allgemeines Gesetzgebungsrecht des absoluten Königs, oder des Königs mit seinen Edlen, oder des Königs mit einer Volksversammlung oder Volksrepräsentantenversammlung hätte entwickeln können, — oder dass andererseits eine Polis oder Civitas (wie in Sparta, Rom und anderen Staaten des Alterthums) zu einem den Gesammtwillen manifestirenden, Richter wie Einzelne bindenden, Herkommen sich hätte emporschwingen können. Um so werthvoller aber ist es zu sehen, dass doch auch die Inder jene ersten Ansätze zum ius civile aufzuweisen haben. Sehr deutlich werden sie uns von Gautama vor Augen geführt; G. 11, 19—27 ‚(des Königs) Verwaltung der Justiz soll geschehen nach den Veden, den Satzungen des heiligen Gesetzes, den Añgas und den Purāṇa. Die Rechte der Gegenden, Kasten, Familien, die nicht den heiligen Urkunden widersprechen, haben ebenfalls Autorität. Landbauer, Handelsleute, Viehzüchter, Geldleiher, Künstler‘ [also die Gesammtheit des eigentlichen Volks, Vaiçya], haben Autorität, die Regeln für ihre verschiedenen Klassen darzulegen. Nachdem er die Sachlage von Denen erfahren hat, welche in jeder Klasse die Autorität zu sprechen haben‘ [von den sabhāsad], soll er die gesetzliche Entscheidung geben. Argumentation ist das Mittel, zur Wahrheit zu kommen. Durch dieses zu einem Schluss kommend, soll er zutreffend entscheiden. Ist die Sachlage widersprechend, so soll er die Wahrheit von Brahmanen, die in dem dreifach heiligen Wissen bewandert sind, erkunden und danach seine Entscheidung geben. Denn wenn er so handelt, wird er gesegnet sein in dieser und jener Welt. Es ist in den Veden erklärt: Brahmanen vereint mit Kshatriyas halten Götter, Manen und Menschen‘ [d. h. überhaupt die Rechtsordnung] ‚aufrecht‘.

56. (Fortsetzung; die Königsstrafen. — Die einzelnen Strafen.) — Ich gelange nunmehr dazu, die Gesammtheit der

von den Sūtras besprochenen Königsstrafen in einem Ueberblick vor Augen zu führen. Ich thue es in kürzester katalogartiger Form. — I. Schändung und überhaupt Fleischesverbrechen (zum Theil noch ganz untermischt mit Prāyaçcitta-Elementen). A. Die des Ehebruchs schuldige Frau. 1) Eine Frau, die mit einem Manne von niedererer Kaste Ehebruch treibt, soll der König auf öffentlichem Platze von Hunden auffressen lassen, G. 23, 14. 2) Untreuwerden des Weibes durch Verkehr mit einem Manne von gleicher Kaste bleibt ganz im Prāyaçcittagebiet. Untreuwerden a) in Gedanken: Kasteiung der Frau und Opferoblationen des Mannes, Vas. 21, 6; b) durch ungehörige Unterhaltung: gesteigerte Kasteiung, Vas. 21, 7; c) durch wirklichen Ehebruch: wiederum gesteigerte Büssung, Vas. 21, 8; d) treibt sie mit einem Guru Ehebruch, so wird sie von der Assistenz bei den heiligen Pflichten des Ehemanns ausgeschlossen, Vas. 21, 9. 3) Ausserdem hat der Mann das Verstossungsrecht, wenn die Frau Ehebruch mit einem Manne aus degradirter Kaste treibt, sich einem Schüler oder Guru ihres Mannes hingiebt (oder ihrem Manne nach dem Leben trachtet), Vas. 21, 10. — B. Der des Ehebruchs mit einer verheiratheten Frau schuldige Mann. 1) ein Çūdra, der mit einem arischen Weibe Ebebruch treibt: Abschneidung des Gliedes und Vermögensconfiscation, G. 12, 2. 3, bezw. Verbrennung in Strohfeuer, Baudh. II 2, 3, 52; Vas. 21, 1 (Umherführung der mitschuldigen Brahmanin, nackt auf einem Esel). 2) Parallele Strafgestaltungen für, mit einer Brahmanin, Kshatriya-, Vaiçya-Frau sündigende Arier; Vas. 21, 2–6. 3) Ueberhaupt Jeder, ausser einem Brahmanen, soll für Ehebruch körperliche Strafe erleiden, ausser Ehebruch mit Frauen von Bänkelsängern oder auf dem Theater erscheinenden Frauen, Baudh. II 2, 4, 1—3[1]). — C. Unzucht. 1) Indicien derselben gegenüber der Frau eines Anderen, Y. 2, 283—285. Geldstrafe für den Thäter; wenn es ihr verboten ist, für Beide. 2) Unzucht mit einer Frau a) derselben Kaste: höchste Geldstrafe, b) niederer Kaste: mittlere

1) Ehebruch ist den Indern nur Das, wobei Verletzung der Ehetreue durch eine verheirathete Frau vorliegt. Wenn ein Mann durch Umgang mit Mädchen oder Wittwen seinen Weibern die eheliche Treue bricht, so fällt das nur unter den Gesichtspunkt der Unzucht (C. 2).

Geldstrafe, c) höherer Kaste: der Tod (vadha) für den Mann, Ohrenabschneiden für die Frau. — D. Entführung, 1) einer zur Verheirathung mit einem Anderen geschmückten Jungfrau gleicher Kaste: höchste Geldstrafe, einer anderen Jungfrau gleicher Kaste: niedrigste Geldstrafe, höherer Kaste: der Tod; bei solchen Jungfrauen niederer Kaste: keine Geldstrafe, wenn sie eingewilligt haben, Y. 2, 287. 288. 2) Entehrung solcher Jungfrauen gegen ihren Willen: Handabhauen, bei Jungfrauen der höchsten Kaste: der Tod. — E. Erniedrigende Wollust, Y. 2, 289—294; 1) mit Vieh, Frau der niedrigsten Kaste, oder Kuh, eingeschlossenen Sklavinnen, Dienerinnen, Dirnen: Geldstrafen; 2) erzwungener Umgang mit einer Sklavin seitens Eines oder Mehrer, unnatürlicher Umgang mit einer Frau, einem Manne, einer frommen Bettlerin: Geldstrafen; mit einer niedrigsten Frau: Brandmarkung und Verbannung (auch Tod, Vi. 5, 43); eines Niedrigsten mit einer Höheren: der Tod. — F. Unzucht mit der Königin: Verbrennen durch Strohfeuer; Baudh. II 2, 4, 15; Y. 2, 282. — II. Tödtung. A. Brahmanentödtung; Baudh. I 10, 18, 19 ‚wenn ein Kshatriya oder (ein Mann) von irgend einer anderen (niedrigeren Kaste) einen Brahmanen gemordet hat, so soll der Tod und Confiscation seines ganzen Vermögens seine Strafe sein'. Also das lebenslängliche Mahāvrata (bezw. die erlangbare heimliche Busse) genügten nicht mehr (oder wenigstens nicht in manchen Schulen), und es trat Königsstrafe an die Stelle. — B. Sonstige Tödtung; Baudh. I 10, 18, 17 ‚Wenn dieselben (Personen) [d. h. Kshatriyas, Vaiçyas, Çūdras] Männer von gleicher oder niederer Kaste tödten, so soll (der König) passende Strafen in Gemässheit ihrer Beschäftigung bestimmen'; die alte Composition von 1000, 100, 10 Kühen wird nunmehr dem Könige gegeben, woneben der Expiationsbulle noch immer festgehalten wird, Baudh. I 10, 19, 1. 2. — C. Lebenbedrohende Brandstiftung; Y. 2, 282. Anzündung von Feld, Haus, Wald, Dorf, Weideplatz, Scheuer: Verbrennung mit Strohfeuer. — D. Abtreibung der Leibesfrucht: höchste Geldstrafe; Y. 2, 277, wobei der Zusatz: ‚die höchste oder niedrigste aber für Tödtung eines Mannes oder einer Frau' [es sind wohl Sklaven gemeint]. — E. Tödtung durch eine Frau. 1) Eine sehr boshafte Frau, eine solche die ihren Mann getödtet, oder welche einen Damm durchbrochen hat [was eine der lebenbedrohenden

Brandstiftung gleichartige Elemententfesselung ist], soll er, wenn sie nicht schwanger ist [2]), ins Wasser werfen lassen, nachdem ihr ein Stein um den Hals gebunden ist'. 2) Y. 2, 279 ,Einer Frau, welche einen Mord begangen durch Gift oder Feuer, oder an ihrem Manne, Guru oder Kinde, soll er Ohren, Hand, Nase und Lippen abschneiden und sie durch Stiere tödten lassen'. — III. Diebstahl [3]). A. Y. 2, 269—272: ,Wenn der unter Vermuthung des Diebstahls Ergriffene sich nicht reinigt, so soll man ihn die genommene Sache zurückgeben lassen und ihn als Dieb bestrafen. Einen Dieb soll der König zwingen, das gestohlene Gut zurückzugeben, und ihn mit verschiedenen körperlichen Strafen belegen; wenn er ein Brahmane ist, so soll er ihn brandmarken und aus dem Lande jagen. Wenn ein Todtschlag oder ein Diebstahl stattgefunden, so fällt die Schuld auf den Aufseher des Ortes, wenn nicht die Spur aus dem Orte herausführt; geschieht dergleichen, so fällt die Schuld auf den Aufseher des Ortsgebiets; auf den Diebswächter aber, wenn es anderswo, als auf dem Gebiete eines Orts geschieht. Der Ort soll es ersetzen, in dessen Grenze es geschehen, oder wohin die Spur geht; oder fünf Oerter, wenn es einen kroça (Vogelschrei) ausserhalb derselben geschehen ist, oder auch zehn Oerter'. — B. Y. 2, 273—276 ,Männer, welche in Häuser einbrechen, Solche, welche Pferde und Elephanten stehlen, und Solche, welche Andere gewaltsam tödten, soll der König auf Spiesse stecken lassen. Kleiderdieben soll er die Hand, Beutelabschneidern den Daumen und Zeigefinger abschneiden lassen, beim zweiten Verbrechen aber eine Hand und einen Fuss. Beim Diebstahl kleiner, mitt-

2) Vgl. fr. 3 de poenis 48. 19: praegnatis mulieris consumendae damnatae poena differtur, quoad pariat. Das wird wohl ein altarischer Rechtssatz sein.

3) Y. 1, 132 ,er sei kein Dieb und kein Wucherer; Vas. 2, 42 ,(Brahman) wog auf der Waage' [auch den Indern ist hiernach schon die griechische Themis- oder Dike-Waage als Instrument der prüfenden Gerechtigkeit bekannt], das Verbrechen des Tödtens eines gelehrten Brahmanen gegen das Verbrechen des Wuchers; der Brahmanentödter blieb oben, der Wucherer sank unter'. — Vgl über die griechische Dike-Waage Aeschyl. Choeph. 61: ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ δίκας ταχεῖα τοὺς μὲν ἐν φάει, τὰ δ' ἐν μεταιχμίῳ σκότου μένει χρονίζοντα βρύει. Hiket. 403: Ζεὺς ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.

lerer und grosser Gegenstände soll eine Strafe nach dem Werthe derselben eintreten; bei Ertheilung der Strafe sind Ort, Zeit, Alter und Vermögen zu erwägen. Wer wissentlich einem Diebe oder Mörder Essen, Wohnung, Feuer, Wasser, Rath, Hülfsmittel oder Geld gewährt, soll die höchste Geldstrafe zahlen'. — C. G. 12, 15—18 ‚der Werth des Gutes, welches ein Çûdra unrechtmässig durch Diebstahl erwirbt, muss achtfach wiederbezahlt werden. Für jede der anderen Kasten müssen die Strafen verdoppelt werden. Thut es ein Gelehrter, so muss die Strafe sehr vergrössert werden. Sind Früchte, Grünkorn, Gemüse angeeignet in geringen Beträgen, so ist die Strafe fünf (Kupfer-) Krishṇalas'. — D. Y. 2, 230. 231 ‚für das gewaltsame Ergreifen von öffentlichem oder Privat-Eigenthum ist der doppelte Werth des Guts die Strafe; beim Läugnen das Vierfache'; für Anstiftung zur Gewaltausübung ist das Doppelte, für Anstiftung mittelst Geldgebens das Vierfache die Strafe. — IV. Körperverletzung und Injurien. A. Beschimpfung 1) durch einen Brahmanen: Beschimpfung a) eines Adlichen: Geldstrafe, b) eines Vaiçya: die Hälfte, c) eines Çûdra: nichts, G. 12, 11—13, Y. 2, 206; 2) durch einen Adlichen: Beschimpfung eines Brahmanen: Geldstrafe (körperlicher Angriff: das Doppelte), G. 12, 8. 9, (gegenseitige Beschimpfung, G. 12, 14); 3) durch einen Vaiçya: Beschimpfung eines Brahmanen: Geldstrafe, G. 12, 10, Y. 2, 207; 4) Beschimpfung eines zwiegeborenen Mannes durch einen Çûdra (Schimpfreden oder Angriff mit Schlägen): Beraubung des Gliedes, womit er beleidigte. G. 12, 1. — B. Qualificirte Beschimpfung: Geldstrafen 1) für Schimpfen eines Kranken oder Eines, dem ein Sinn fehlt, Y. 2, 204, 2) für Verdächtigung von des Anderen Schwester oder Mutter, Y. 2, 205; 3) für Bedrohung mit Körperverletzung, Y. 2, 208 (Unterschied, ob er im Stande war, die Drohung auszuführen, oder nicht, Y. 2, 209); 4) für Beschuldigung mit einem Kastenverlust zur Folge habenden Verbrechen, Y. 2, 210; 5) für Schimpfreden gegen einen Vedakundigen, den König, die Götter, die Kasten oder Gilden, das Dorf oder das Land, Y. 2, 211; — C. Realinjurien; im Allgemeinen Geldstrafen für: 1) Schlagen, Y. 2, 212, 2) Berührung mit Asche, Koth, Staub, oder anderem Unreinen, Y. 2, 213, 3) Beleidigung eines Brahmanen durch einen Nichtbrahmanen

mit einem Gliede (Abhauung dieses Gliedes), mit Aufheben einer Waffe, mit Berührung durch dieselbe, mit Aufhebung von Hand oder Fuss, Y. 2, 215. 216, 4) bei Leuten aller Kasten: Aufheben von Waffen gegen einander, Ziehen des Andern an Fuss, Haaren, Kleidern oder Hand; Schmerzverursachung, Schleppen, Würgen, Fusstritte, Y. 2, 216. 217; Schmerzzufügung mit Stock u. dgl. ohne Blutfliessen bezw. mit Blutfliessen, Y. 2, 218; Zerbrechen von Hand, Fuss, Zehe, Spalten von Ohr und Nase, Aufreissen einer Wunde, Halbtodtschlagen (so dass er besinnungslos wird), Y. 2, 219; Unfähigmachen zum Sichbewegen, Essen, Sprechen, Y. 2, 220; Ausschlagen beider Augen, Y. 2, 304. — Wenn Mehre einen Einzigen schlagen, zahlen sie die doppelte Strafe; das im Streit Weggenommene muss mit der poena dupli erstattet werden. Bei verursachten Schmerzen sind die Heilkosten zu bezahlen, Y. 2, 221. 222. — V. Unwürdiges Benehmen, Betrug, Unredlichkeit. A. Pflichtwidriges Benehmen des Haushalters [wohl des prodigus; vgl. Glück-Leist, Commentar V S. 185 ff.; GIRG. S. 53 ff.]. G. 12, 27. 28 ‚Wenn ein Mann seine vorgeschriebenen Pflichten unterlässt und das Verbotene thut, soll sein Vermögen, über den Betrag, der für Kleidung und Speise erforderlich ist, hinaus, ihm genommen werden, bis er sich bessert. Er mag, als ihm zuständig, Gras für eine Kuh, Holz für sein Feuer, sowie auch die Blumen von Sträuchern und Bäumen und deren Früchte, wenn sie unverschlossen sind, nehmen‘; [jedenfalls hat dieser Satz von dem die Regeln seiner Kaste und Ordnung Brechenden noch eine weitere Ausdehnung gehabt; Ap. II 10, 27, 18. 19]. — B. Ungebührlichkeiten der verschiedensten Art: Geldstrafen für 1) Beschimpfung oder Ungehorsam gegen einen Ehrwürdigen, Schlagen seines Guru, Y. 2, 303[4]), Schlagen des Bruders oder der Frau, Nichtgeben des Versprochenen, Erbrechen eines versiegelten Hauses, Y. 2, 232; 2) Schadenzufügung bei Nachbaren und Verwandten, Y. 2, 233; 3) Hingehen zu einer Wittwe aus eigenem Antriebe, Nichthinzulaufen auf

4) Man erkennt hier, dass, im Gegensatz zu der alten Religionsverletzung, deren sich der πατραλοίας und μητραλοίας schuldig machte, jetzt bei den Königsstrafen die That schon nicht mehr in so fürchterlichem Lichte angesehen wurde.

einen Hülferuf, Schimpfen ohne Ursache, Berührung eines Höheren durch einen Cāṇḍāla, Speisung von Çūdras oder frommen Bettlern bei einem Götter- oder Väter-Opfer, unpassendes Schwören, Thun von Unbefugtem, Beraubung eines Stiers oder Kleinviehs von seiner Männlichkeit, Verbergung öffentlichen Gutes, Tödtung der Leibesfrucht einer Sklavin, Y. 2, 234—236; 4) Verlassen eines nicht aus der Kaste gestossenen Sohnes, Vaters, Geschwisters, Gatten, Schülers oder Lehrers, Y. 2, 237; 5) Selbstnützen, Verkaufen, Vermiethen, Verpfänden eines Kleides seitens des Wäschers, Y. 2, 238; 6) Zeugniss- und Bürgschafts-Leistung bei einem Streite zwischen Vater und Sohn, Y. 2, 239; 7) falsche Curen des Arztes, Y. 2, 242 [hier wird offenbar culposes Verfahren vorausgesetzt; (im Gegensatz zu dem Fall des § 46 S. 290)]; 8) Gefangensetzung eines Menschen, der kein Gefängniss verdient. oder Freilassen eines Solchen, der Gefängniss verdient oder dessen Process nicht beendet ist, Y. 2, 243; Freilassung eines Räubers der Frau, Y. 2, 295; 9) Durchschwimmen eines Flusses, um dem Fährgelde zu entgehen, Vas. 19, 25. — C. Unredlichkeit im Handel und Wandel: Geldstrafen für 1) Betrug durch falsches Maass und Gewicht, Y. 2, 244; 2) Vermischung des Verkauften mit schlechter Waare, Y. 2, 245; 3) Herausputzen schlechter Waare zu dem Schein von guter, Y. 2, 246; 4) Verkaufen oder Verpfänden versiegelter oder verpackter unrichtiger oder verfälschter Waare, Y. 2, 247. 248; Verkaufen schlechten Fleisches, Y. 2, 297 (ausserdem Abschneidung dreier Glieder); Verkaufen verbotenen Fleisches, wie vom Schwein (Abhauen einer Hand oder eines Fusses), Vi. 5, 49; Verkaufen der Bekleidung von Leichnamen, Y. 2, 303; 5) Machinationen zur Herauf- oder Herabdrückung der Waarenpreise, Y. 2, 249. 250. — D. Fälschung. 1) Y. 2, 240. 241 ‚Wer eine Waage, einen königlichen Befehl, ein Maass verfälscht oder eine Münze, und wer dies anwendet', ferner: ‚der Prüfer von Münzen, welcher eine richtige Münze für falsch erklärt oder eine falsche für richtig' — verfallen in die höchste Geldstrafe; 2) ebenso der ein vom König aufgestelltes Schenkungsedict auf Weniger Schreibende, sowie der mit gefälschtem Golde Geschäfte Machende, Y. 2, 295. 297 (ausserdem Abschneidung dreier Glieder des Letzteren); 3) Geldstrafen für den einen Brahmanen, Kshatriya, Vaiçya, Çūdra durch Vor-

setzung unessbarer Sachen Beschimpfenden, Y. 2, 296. — VI. Beschädigung von und durch Sachen. A. Geldstrafen für 1) Den, der a) eine Wand schlägt, zerkratzt, spaltet oder umwirft, Y. 2, 223, b) in ein Haus schmerzverursachende oder lebensgefährliche Dinge wirft, Y. 2, 224; 2) Den, der dem Kleinvieh Schmerz verursacht, es blutig schlägt, ihm ein Glied abschneidet, das Zeugungsglied nimmt, es tödtet; bei grossen Thieren das Doppelte, Y. 2, 225. 226 (für Tödtung von Elephant, Pferd, Kameel, Kuh: Abhauen einer Hand oder eines Fusses, Vi. 5, 48—54); 3) Den, der Bäume und Pflanzen beschädigt. Der König muss durch Bestrafung des Thäters (Geldstrafen: Vi. 5, 55—59; Y. 2, 227—229) dafür sorgen, dass Frucht und Blumen tragende Gewächse nicht verletzt werden, während er behufs Ausdehnung der Bodencultur und für Opfer sie umschlagen lassen darf, Vas. 19, 11. 12. — B. Beschädigung durch Thiere. 1) Geldstrafe für den Herrn von beissenden und gehörnten Thieren, welcher den von ihnen Angefallenen nicht befreite, obgleich er es konnte; (wenn der Bedrohte um Hülfe schrie, das Doppelte), Y. 2, 300. 2) Y. 2, 159—161 ‚acht Māshas soll ein weiblicher Büffel bezahlen‘ [man nimmt gleichsam ein Verhaftetwerden des Thieres selbst an, der Herr kann es mit dem Geldbetrage lösen, wo nicht, so folgt wohl aus dem eigenen Haften des Thieres dessen noxae datio], ‚welcher Getreide beschädigt; die Hälfte davon eine Kuh, und die Hälfte davon Ziegen und Schafe; wenn die Thiere, nachdem sie gefressen, sich in dem Getreide lagern, so sollen sie das Doppelte der genannten Strafe zahlen; dieselbe Strafe trifft sie auf einem umzäunten Weideplatz; Esel und Kameele stehen den Büffeln gleich; wie viel Getreide vernichtet wird, so viel soll dem Herrn des Feldes ersetzt werden; der Hirt des Viehs soll Schläge bekommen, der Herr desselben aber die oben erwähnte Strafe zahlen‘; G. 12, 19—26. — VII. Sicherung der Arier vor der Zudringlichkeit der, vom eigentlichen Sacralgebiete ausgeschlossenen, Çūdras. 1) Für absichtliches Zuhorchen des Çūdra bei einer Vedarecitation: Ausfüllung der Ohren mit geschmolzenem Zinn oder Lack, G. 12, 4; 2) für Recitation von Vedatexten: Ausschneiden der Zunge des Çūdra, G. 12, 5; 3) für Sicherinnern an einen Vedatext: Entzweischneiden des Körpers des Çūdra, G. 12, 6; 4) wenn der Çūdra die dem Arier

(Zwiegeborenen) gleiche Position im Sitzen, Liegen, Gespräch oder auf der Strasse annimmt: körperliche Züchtigung, G. 12, 7; Ap. II 10, 27, 15; 5) wenn der Çûdra sich für einen Brahmanen ausgiebt: Geldstrafe, Y. 2, 304. — VIII. Verletzung der Autorität des Königs. 1) Ausschneiden der Zunge und Verbannung für Den, der dem Könige unangenehme Reden führt, ihn tadelt, des Königs Rathschläge ausschwatzt, Y. 2, 302; 2) Geldstrafe für Den, der des Königs Thier oder Thron besteigt, Y. 2, 303, oder der ihm Unangenehmes verkündigt, Y. 2, 304.

IV. Das fünfte Mânavagebot.

57. (Das Gebot: „Du sollst nicht lügen".) — Nach der langen Erörterung, welche die drei mittleren Mânavagebote erforderten, ist das letzte Gebot, die Forderung der Wahrhaftigkeit, in Kurzem zu erledigen. Es hat sich bei Indern, Griechen und Italikern in engeren Grenzen gehalten. In eigenthümlicher Weise ist es bei den Iraniern in den Vordergrund gerückt und mit (dem ersten Mânavagebote) dem Reinheitsgebote noch in engere Verbindung gebracht worden [1]). „Das Avesta preist Auramazda als die Reinheit selbst, neben ihm Asha vahista d. i. die ‚beste Reinheit', die Götter vorzugsweise als die ‚Reinen' und Zarathustra als den Meister und Lehrer der Reinheit. Ganz besonders betont das Gesetzbuch, dass ‚die Reinheit nach der Geburt für den Menschen das Beste sei'. Danach ist Reinhaltung des Körpers und der Seele die erste aller Pflichten. Nach dem Avesta muss der Verehrer Auramazda's sich rein halten durch gute Gedanken, gute Worte und gute Werke [vgl. oben § 51 bei den Zwielichtsdevotionen]; es verlangt Wahrheit im Denken, Reden und Handeln, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit in allen Verhältnissen des Lebens, Heiligkeit des Worts, des Handschlages [2]), der feierlichen Versiche-

1) Ich nehme im Folgenden einige Stellen aus Duncker's Gesch. des Alterth. IV auf.

2) Duncker S. 588 ‚Jedem Perser war es schmählich, den Handschlag zu brechen, den Eltern, namentlich der Mutter, Ehrfurcht zu versagen, die Unwahrheit zu sprechen, durch Handel und Wandel Gewinn zu suchen'; vgl. oben § 13 bei Not. 6.

rung, zu deren Zeuge Mithra geworden ist ... Betrug erscheint als die verwerflichste Sünde, schlimmer als Raub und Diebstahl. ... Auch üble Nachreden und Verläumdungen sind dem Vendidad ‚Lügen und Sünden' wider Mithra". S. 149. 150. „Die Seele des Menschen wird nach dem Avesta rein gehalten durch Wahrhaftigkeit, Fleiss und Arbeitsamkeit, durch gute Gedanken, gute Worte und Thaten, welche das Reich des Lebens fördern" S. 156. „Als das Schlimmste wird danach von Dareios hervorgehoben: ‚das Volk wurde aufrührerisch, und die Lüge nahm zu, sowohl in Persien und den übrigen Provinzen', S. 437. „Die Knaben der Perser wurden nach Herodots Angaben vom fünften bis zum zwanzigsten Jahre im Reiten und Bogenschiessen und in der Wahrhaftigkeit unterrichtet". „Die Söhne der Perserkönige erhielten (nach Platon) vom vierzehnten Jahre an ausgezeichnete Lehrer, von denen der eine sie in der Weisheit Zoroasters und in den königlichen Geschäften, der andere in der Heilighaltung der Wahrheit, der dritte in der Mässigung, der vierte in der Tapferkeit und Furchtlosigkeit unterrichtete" S. 527.

In dieser Weise ist bei den Indern das Wahrhaftigkeitsgebot als ein allgemeines Grundprincip, auf das nahezu alle ethischen Vorschriften zurückzuführen seien, nicht behandelt worden. Man hat aus dem Verbote des Lügens nur einzelne specielle, aber wichtige, Consequenzen gezogen. Möglicherweise zu den ältesten dieser Consequenzen wird man zu rechnen haben das Gebot: „Du sollst nicht falsch Zeugniss reden wider Deinen Nächsten". Darin liegen vorzugsweise zwei Punkte. Das schon in den primitivsten Zuständen Feststehende ist, dass man das Manifeste, Nichtstreitige im Kreise seiner Rechte unter göttlichem Schutz mit eigener Macht erzwingen und durchsetzen dürfe. Anders aber steht es mit dem Nichtmanifesten. Wie sich in Betreff desselben im Schoosse der arischen Völker ein festes Gerichtswesen organisirt habe, vor dem man einerseits gewisse Acte constatiren und zu der Bedeutung von manifesten erheben, andererseits die Schuld des Gegners oder das eigene Recht zur Anerkennung bringen konnte (wenn man dann auch weiter die Execution des Urtheils möglicherweise noch in der eigenen Hand behielt), — dies Alles in seiner geschichtlichen Entwicklung darzulegen, gehört zu den schwierigsten und wichtigsten

Aufgaben genauerer Begründung des ius civile. In dem vorliegenden Werk habe ich davon unten § 75 ff. die einleitenden, noch dem ius gentium angehörenden Grundzüge zu erörtern. Einstweilen habe ich schon hier hervorzuheben, dass von den frühesten Zeiten her das Bedürfniss bestanden haben muss, bei der Erhebung des Nichtmanifesten unter den Begriff des Erwiesenen die Zeugen der Thatsachen zu hören, und dabei von ihnen zu verlangen, dass sie die Wahrheit sagen, oder (was dasselbe bedeutet) das Abgeben eines falschen Zeugnisses ihnen als schwere Schuld anzurechnen. Nun wird uns freilich berichtet, die ἐπίσκηψις ψευδομαρτυριῶν sei zuerst in der Gesetzgebung des Charondas eingeführt worden (GIRG. S. 577), und das wird rücksichtlich eines besonderen Rechtsverfahrens richtig sein. Aber der Satz, dass man kein falsch Zeugniss sagen dürfe, ist sicher ein uraltarischer. Er ist ja auch der nächstliegende Punkt, auf den das fünfte Mānavagebot anzuwenden war. Wie schwer aber die Verletzung dieses Gebots genommen wurde, das sieht man aus dem oben bereits über die Mahāpātakas Mitgetheilten. Man stellte die Leistung falschen Zeugnisses den Todsünden gleich. Es mag sein, dass dafür lange Zeiten nur Büssungen [3]), keine Königsstrafen dem Verletzer des Gebots drohten.

Der zweite Punkt, der jedenfalls auch von ältesten Zeiten in dem Gebote des Nichtlügens enthalten gewesen sein muss, ist das Verbot des Verleumdens. Es wird auch bereits von Gautama 21, 10 neben dem falschen Zeugniss den Todsünden gleichgestellt (§ 52 Not. 1), und zwar in den zwei Hauptfällen: der zum Ohr des Königs [der danach vielleicht auf den Tod erkennt; vgl. § 52 Nr. d. γ] dringenden Verleumdung, und der falschen Anklage eines Guru [4]).

3) Vi. 54, 9 ‚ein falscher Zeuge muss die für die Brahmanentödtung verordnete Busse vollziehen‘. Für das Jenseits hat unrichtiges Zeugniss die Folgen der Hölle und rücksichtlich der Vorfahren der Himmelsberaubung; für das Diesseits Ausstossung aus der Kaste; Vas. 16, 32—34, 36.

4) Vgl. noch Vi. 54, 14 ‚für Selbstüberhebung durch falsche Behauptungen (Vi. 37, 1) und für fälschliches Anklagen und Lästern eines Guru muss er einen Monat lang von Milch leben‘. Vas. 20, 30 ‚Durch das Sagen zu einem aus der Kaste Gestossenen: „o Du Ausgestossener“ oder zu einem Diebe: „o Du Dieb“ fällt ein Mann in ebenso viel Schuld (als der Verbrecher). Wenn er (fälsch-

Weiter sind dann noch als Ausflüsse des Verbotes des Lügens folgende Einzelheiten hervorzuheben. Alles heuchlerische Wesen wird verurtheilt; Vas. 6, 40 ‚er soll nicht ein Heuchler oder betrugvoll werden'; Y. 1, 130 ‚Scheinheilige, Zweifler, Ketzer und Heuchler vermeide er'. — Vorzugsweise dem Schüler wird es eingeschärft, die Wahrheit zu sprechen, G. 2, 8. Ebenso ist bei dem Jahresgelübde an Stelle des 48jährigen Studiums das Sprechen einer Unwahrheit verboten, Ap. II 8, 18, 3 (vgl. auch oben § 29 Nr. 1. b).

Im Allgemeinen liegt dieses fünfte Gebot rücksichtlich seiner Folgen im Prāyaçcittagebiet; Vas. 22, 1. 5 ‚nun in der That spricht ein Mann (in) dieser (Welt) eine Unwahrheit . . . , die richtige Auffassung ist, e r s o l l (e i n e B u s s e) v o l l z i e h e n, weil es in den geoffenbarten Texten vorgeschrieben ist'. Man machte aber doch noch gewisse Einschränkungen; G. 23, 29—31 ‚Einige sagen, dass eine zur Zeit der Verheirathung, während des Tändelns, im Scherz, oder während des Leidens von schweren Schmerzen gesprochene Unwahrheit verzeihlich sei; aber das ist jedenfalls nicht richtig, wenn die Unwahrheit einen Guru betrifft; denn wenn er selbst bloss in seinem Herzen einem Guru auch nur über geringe Dinge lügt, so zerstört er sich selbst, sieben Nachkommen und sieben Vorfahren'; Vas. 16, 35 ‚Männer sprechen eine Unwahrheit in der Zeit der Hochzeit, beim Tändeln, wenn ihr Leben oder Verlust ihres ganzen Vermögens in unmittelbarer Gefahr ist, oder wegen eines Brahmanen; sie sagen, dass eine in diesen fünf Fällen gesprochene Unwahrheit den Sprecher nicht seiner Kaste verlustig macht'. Abgesehen aber von diesen Ausnahmen gilt der Satz (Vas. 30,

lich) Jemanden wegen solcher Vergehungen beschuldigt, so wird seine Schuld doppelt so gross' [vgl. G. 21, 17. 18]; Vas. 21, 18 ‚wer fälschlich einen Guru anklagt, soll in den Kleidern baden und seinen Guru um Verzeihung bitten. Es steht im Veda, dass er durch die Verzeihungsertheilung rein wird'; Vas. 23, 38—40 ‚(Wenn er angeklagt worden ist)' [auch das fälschliche Verleumdetwerden bewirkt eine Beschmutzung] ‚einen gelehrten Brahmanen getödtet zu haben, so lasst ihn zwölf Tage bloss von Wasser leben und (andere) zwölf Tage fasten. Wenn er fälschlich einen Brahmanen eines mit Kastenverlust bedrohten Verbrechens, oder eines geringeren nicht zum Kastenverlust führenden Verbrechens angeklagt hat, so soll er einen Monat lang (bloss) von Wasser leben und unausgesetzt die çuddhavatīs genannten ṛcas wiederholen; oder er mag gehen, (mit den Priestern) am Schluss eines Pferdeopfers zu baden'.

1): ‚Uebt Rechtlichkeit, nicht Unrechtlichkeit; sprecht die Wahrheit, nicht die Unwahrheit; sehet fern, nicht nahe; sehet auf das Höchste, nicht auf das, was nicht das Höchste ist‘.

58. (Zusammenfassender Ueberblick.) — Ich stehe jetzt am Schluss der Darstellung von den Pflichten des arischen Haushalters. Es hat sich uns darin ein ehrwürdiges Stück Alterthum aufgethan. Allerdings liegt in den Sūtras schon ein weit vorgeschrittener Rechtszustand vor. Aber durch die treue, wenngleich kritiklose, Art, wie sie Altes forttragen, obgleich es lange durch neuere Rechtsbildung überflügelt worden ist, setzen sie uns in den Stand, die Anfänge der einzelnen Institutionen bis zu den Veden, ja noch weit darüber hinaus, zurückzuverfolgen. Und was wir hier in den Quellen eines Volkes vorfinden, das aus seinen unbekannten Stammsitzen erst ins Indusland, dann ins Gangesland und weiter in die vorderindische Halbinsel gewandert ist, das sollten nicht in seinen Grundzügen auch die Vettern bewahrt haben, die auf uns unbekanntem Wege in die südeuropäischen Halbinseln gezogen sind? Wir haben gefunden, dass diese Grundzüge in der That in vollem Maasse vorhanden sind. Diese lassen uns in noch sehr primitive Zustände zurückblicken. Man hört heutzutage öfter das Wort, wir müssten uns beeilen, die primitiven Rechtsordnungen der „Natur-Völker“ zu erkunden, da sie im Contacte mit der Civilisation nunmehr insgesammt bald verschwinden würden. Aber wer bürgt uns dafür, dass wir hier noch wirklich primitive Rechtsordnungen vor uns haben? Die s. g. Naturvölker, z. B. viele des inneren Afrika, sind auch Jahrtausende alt, wie unsere arischen. Wir finden bei ihnen oft die raffinirtesten Laster und Lüste, den albernsten Fetischdienst, die tückischste Treulosigkeit. Jahrtausende haben sie hingelebt im ewigen Einerlei der Generationen, ziellos hin- und hergeworfen durch Reiche gründende und Reiche zerstörende Häuptlinge, durch die Raubzüge der, schwarzes und weisses Elfenbein wegschleppenden, Abentheurer. Sie haben allerlei Fertigkeiten, und mögen auch allerlei primitive Rechtsordnungen, angeknüpft an die allgemeine naturalis ratio, mit sich forttragen. Aber sie kommen nicht weiter. Ihr Geist bildet sich nicht von Stufe

zu Stufe höher aus, sie erziehen sich nicht. Ihre Gottesbegriffe läutern sich nicht, ihre Volkskraft stärkt sich nicht unter fortschreitender Disciplin. Nun ist es aber mit der „Cultur" der Völker nicht wie mit dem physischen Wachsen der Menschen. Sie vollzieht sich nicht, wie Dieses, ohne unser Zuthun. Sie will erarbeitet sein. Die Generationen dürfen nicht den Rundgang der Jahre in Faulheit dahinleben, sie müssen geistiges, religiöses, materielles und nationales Kraftkapital erringen, um auf dem Erlangten stehend zu wiederum höherer Stufe vorzuschreiten. Ich will keineswegs sagen, dass die Kunde von den Rechtsorduungen der s. g. Naturvölker, wofern sie nur auf (leider uns noch gar zu oft fehlenden) sicheren Nachrichten ruht, für uns unwichtig sei. Sie kann uns belehren über wirklich vorhandenes Primitives, über gute uud, trotz aller äusseren Uncultur, innerlich wohlausgebildete Einrichtungen, endlich aber auch über Entartungen eines kindisch gebliebenen Greisenvolkes. Indess steht sie uns ohne Vergleich ferner, als jene Nachrichten, die wir über die ältesten Ordnungen unserer arischen Stammeltern zu Tage zu fördern vermögen. Hier haben wir ein geistig begabtes, nach allen Seiten hin vorwärts drängendes Volk, zunächst roh und hart, aber energisch an sich arbeitend. Was wir hier als Aeltestes zu ermitteln vermögen, das ist sicher primitiv (wenn auch noch lange nicht der wirklich erste Anfang). Es hat ausserdem für uns den unvergleichlichen Werth, dass es die Anfänge der Rechtsordnung des Volkes enthält, welches über alle anderen Völker der Erde die Uebermacht gewonnen hat, und ihnen allen den Stempel seines in hoch emporgeblühter Civilisation erarbeiteten Rechtes aufdrücken wird. Es ist dies Arisch-Primitive die Basis, auf welche sich die Rechtsgeschichte auch unseres Rechtes aufbauen muss.

Wir haben gefunden, dass die arische, auf einer eigenthümlichen Geschlechterorganisation begründete, Rechtsordnung ihr Grundprincip aus der Ehe entnimmt. Sie stellt die Rechtsstellung des Haushalters als den Centralpunkt ihres, lediglich erst als Dharma, Themis, Fas aufgefassten, socialen Lebens hin. Wesentlich dem Haushalter, und durch ihn erst den übrigen Hausangehörigen, gelten alle Vorschriften. Diese sind, nach dem Bedürfniss alter Zeiten, zunächst in kurze, einfache „Ge-

bote" gefasst. Der altarischen Gebote sind neun. Wir haben gefunden, dass dieselben sich noch wieder in zwei, auch historisch ganz getrennte, Gruppen zerlegen. Vier enthalten das alte Religions-Gesetz, fünf (auf Manu zurückgeführte) das Moral-Gesetz. Das Religionsgesetz ruht auf einem uns gegenwärtig völlig fremd gewordenen Standpunkte. Das hohe Alterthum „opfert" den Göttern, Manen, Heroen, Gästen und Bettlern. Ich habe aus Dem, was ich oben darüber vorgelegt habe, hier noch zwei zusammenfassende Sätze zu ziehen. Der eine bezieht sich auf die Götterverehrung. Die einzelnen Götterfiguren stehen in Zusammenhang mit elementaren Erscheinungen und Gewalten. Das Alterthum selbst hat ein dunkles Bewusstsein davon, dass diese Götterfiguren mit den Wohnsitzen des Volkes schwankend werden und wechseln können. Dyaus-Prithivî so wie der alte griechische Zeus- und Demeter-Begriff sind, gegenüber dem Indra dort, den olympischen Göttern hier, in den Hintergrund getreten. Auch rücksichtlich der olympischen Götter haben die Griechen die Ahnung ihres dereinstigen Sturzes. Aber wir haben gesehen, dass, soweit der Götterglaube für die Rechtsordnung der Menschen als nothwendiger Anhaltspunkt für Moralgesetz, Eid, Gelübde u. s. w. fungirt, er sich bei den Ariern von den einzelnen Göttergestalten mehr emancipirt hat. Man fasst kurz „alle Götter" zusammen. Man erklärt den Glauben an sie — an ein durch sie aufrecht erhaltenes lohnendes und strafendes Jenseits, an eine verantwortlich machende, die Thaten und Unthaten der Menschen kennende göttliche Macht — für die unentbehrliche Grundlage aller Rechtsordnung. So schwindet denn auch mit dem Beiseitelegen gewisser Göttergestalten nicht etwa die Religiosität. Der Götterglaube nähert sich vielmehr dem Monotheismus. Freilich errang man damit keineswegs den Glauben an den einheitlichen persönlichen Gott. Im Gegentheil, die indische Speculation wendet sich zum Pantheismus. — Der zweite Satz, den ich hervorzuheben habe, bezieht sich auf das vierte Gebot, und ich muss zu seiner Erläuterung schon erörterte Dinge nochmals berühren. Schon die Altarier haben erkannt, dass für die Rechtsordnung eine gewisse natürliche Basis in der Trennung des männlichen und weiblichen Geschlechts, der Ehe, der Elternstellung, der Weiterentwicklung der Geschlechter u. s. f. von vorn herein gegeben sei. Dieses

— das sie, als ewige Ordnung des Varuṇa, mit der Bewegung der Gestirne, dem Wechsel von Tag und Nacht, dem Kreislauf der Jahreszeiten u. s. w., als gleichartig zusammenstellen — nennen die Inder das ṛita, die Griechen die *φύσις*, die Römer die (naturalis) ratio. Daran knüpfen sich dann, als nicht von vorn herein gesetzte Gesammtordnung, die einzelnen, von den Weisen als göttliche Satzung (dharma, themis, fas) gelehrten Normen. So hat sich, in gewiss sehr langsamer Entwicklung, die genaue Fixirung der national-arischen vier Gebote der Götter-, Eltern-, Heroen- und Menschenverehrung, mit all dem grossen daran angeschlossenen Ritual-Material, vollzogen. Indem so der „Menschencultus“ zum Stück des alten Religionssystems geworden war, lag darin ein für die Weiterentwicklung und Sittigung des arischen Geistes höchst werthvolles Moment. Dem Satze, dass man unausgesetzt, um den Strafen der xenischen Götter zu entgehen, den Gast, Bettler und Bittflehenden freundlich aufnehmen müsse, liegt, wie ich oben sagte, der Gedanke zum Grunde, dass man, trotz aller weiteren Verschiedenheiten und Schicksale, im Menschen stets den Menschen, also den Gleichen, anzuerkennen (Aequität), dass man ihn desshalb auch menschlich zu behandeln habe (Humanität). Wurde dies Gefühl durch unausgesetzte Lehre und Uebung des „Menschenopfers“ immerfort wach erhalten, so konnte es nicht fehlen, dass es sich so im Volksgemüth festsetzte, dass es auch bei den verschiedensten anderen Gelegenheiten zur Anwendung gebracht wurde. Wir haben hiernach constatirt, dass die Erkenntniss der zwei für die Behandlung des Rechts so ausserordentlich wichtigen Rationen: der naturalis ratio (der Begriff der „realen Naturordnung“) und der aequitatis ratio (der Begriff der Handhabung des Rechtes mit Humanitätssinn), sich bis in die ältesten Zeiten des arischen Rechts zurückführen lasse. Sie sind überhaupt nicht als blosse wissenschaftliche Begriffsformulirungen einer späteren Zeit aufzufassen. Sie sind geschichtliche, den Ariern stets lebendige Mächte, für richtiges Verständniss und Handhabung des Rechtes unentbehrlich. Die römischen Juristen haben diese Begriffe nicht erst geschaffen. Sie haben sie schon durch die Sprache überliefert erhalten, so wenig sie auch von der geschichtlichen Ueberlieferung ihres Rechtes aus der Urzeit her eine Ahnung hatten. So gebrauchen sie

denn (abgesehen von einigen zu beanstandenden Abweichungen) das Wort (naturalis) ratio im Ganzen durchaus im richtigen Sinn des alten ṛita, als „reale Naturordnung". Ebenso interpretiren sie auch mit feinem Gefühl die aequitatis ratio im Sinne der alten Grundidee der Humanität. Missverständniss und Verwirrung ist vorzugsweise erst dadurch in ihre ganze Lehre gedrungen, dass sie Beides unter dem unklaren Begriff des ius naturale zusammenfassen, dessen Stellung zum ius gentium sie in verschiedener Weise zu definiren suchen. In Wirklichkeit aber ist, so wie wir dies nur vermittelst der indischen Quellen aufzuhellen vermogten, der älteste Begriff: das ṛita (die naturalis ratio). Daran schliesst sich als Dharma, Themis, Fas, Ritus, das alte Religionssystem der vier Gebote: derGötter-, Eltern- und Heroen-Verehrung und des (aus Humanitätsrücksichten hervorgegangenen) „Menschenopfers" der Gastlichkeit.

Neben dieses Religionsgesetz ist dann das auf den alten Manu zurückgeführte Moralgesetz mit seinen fünf Geboten getreten. In deren erstem können wir das erwachende Streben der Arier nach körperlicher und geistig-sittlicher Reinigung studiren. In den drei mittleren Geboten lässt sich genau verfolgen, wie die ältesten arischen Auffassungen: für die Unthaten (gegenüber dem verletzten Geschlecht) die Blutrache, und (gegenüber den Göttern) schuldablenkende Opfer statuirten; wie dann die Producte des ersten Gebotes, die Bussreinigungen, in grossem Maassstabe zur Sühnung der Verbrechen zur Anwendung gebracht wurden; wie diese aber schliesslich, als nicht mehr genügend, durch königliche oder staatliche Strafen ersetzt worden sind. Dagegen die Uebertretungen des fünften Gebots sind zum grösseren Theil immer im Gebiete der Bussreinigungen festgehalten worden.

Hat sich nunmehr ergeben, dass das Altarierthum in dem Emporstreben zu höherer religiöser und sittlicher Läuterung an neun Geboten seine Stütze gefunden hat, so versteht es sich, dass unser vergleichender Blick von selbst herübergeleitet werden muss zu jenen mosaischen zehn Geboten, die noch heutzutage bei uns jedes Kind lernt. Obgleich nun die Rechtsvergleichung in diesem Buche nicht meine Aufgabe ist, darf ich doch die arischen Gebote, deren geschichtliche Verfolgung mich so lange beschäftigt hat, nicht verlassen, ohne ihnen wenigstens

äusserlich die mosaischen Gebote mit einigen kurzen Bemerkungen gegenübergestellt zu haben. Schon in der GIRG. S. 758 ff. habe ich darauf hingewiesen, dass sich ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen den jüdischen zehn Geboten und dem ägyptischen Todtenbuche nicht wird wegläugnen lassen, und dass dieser Zusammenhang dem richtigen Verständniss der mosaischen Gesetzgebung keinerlei Eintrag thut. Ganz anders aber stehen den zehn mosaischen Geboten die neun altarischen gegenüber. Stellen wir sie uns zunächst neben einander vor Augen.

Die 10 Gebote.	Die 9 arischen Gebote.
I.	I.
Ich bin der Herr Dein Gott, Du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Du sollst Dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen, weder Dess, das oben im Himmel, noch Dess, das unten auf Erden, oder Dess, das im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an, und diene ihnen nicht.	Du sollst die Götter ehren.
II.	
Du sollst den Namen Deines Gottes nicht unnützlich führen, denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.	
III.	
Du sollst den Feiertag heiligen.	
IV.	II.
Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter ehren, auf dass Dir's wohl gehe und Du lange lebest auf Erden.	Du sollst die Eltern ehren.

Die 10 Gebote.	Die 9 arischen Gebote.
	III. Du sollst die Manen und Heroen ehren.
	IV. Du sollst den Gast, Bettler und Bittflehenden ehren.
	V. Du sollst Dich rein halten.
V. Du sollst nicht tödten.	VI. Du sollst nicht tödten.
VI. Du sollst nicht ehebrechen.	VII. Du sollst Deine Sinne im Zaume halten [insbesondere nicht schänden (ehebrechen)].
VII. Du sollst nicht stehlen.	VIII. Du sollst nicht stehlen.
VIII. Du sollst nicht falsch Zeugniss reden wider Deinen Nächsten.	IX. Du sollst nicht lügen [das ägyptische Todtenbuch sagt: „ich habe nicht gelogen — ich habe nicht verläumdet“].
IX. Du sollst nicht begehren Deines Nächsten Haus. [Der „Nächste“ ist der Hausvater.]	
X. Du sollst nicht begehren Deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh, oder alles, was sein ist.	

Es wird schwerlich je gelingen, zwischen diesen zwei Gebotsreihen sichere geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen, so wenig wie dies auch für die arischen Gebote im Verhältniss zu den Geboten des ägyptischen Todtenbuches möglich sein wird. Bis dies gelingt, lassen wir es dahingestellt sein. Im Uebrigen ergiebt sich uns aus beiden Reihen eine zwiefache Antwort. In dem, was ich oben das indische „Moralgesetz" genannt habe, findet sich zwischen beiden Reihen eine bedeutende Uebereinstimmung. Zwar fehlt bei Moses das Gebot des Reinhaltens in einer eigenen Nummer. Aber sachlich kennen auch die Juden, wie ich oben schon bemerkte, eine parallele, wenngleich in ihrem Inhalt von der arischen sehr verschiedene, Lehre. Andererseits fehlt bei Manu das Verbot des Begehrens dessen, was des „Nächsten" ist. Im Uebrigen aber stimmen beide Reihen (in Betreff des Tödtens, Schändens, Stehlens, Lügens) im Wesentlichen zusammen. Wir werden sagen müssen, dass auf diesem Gebiete aus allgemein-menschlichen Ursachen viele Völker, auf Grund des menschlichen Gewissens, nicht bloss zur gleichartigen Missbilligung dieser Unthaten kommen, sondern auch gewisse höher strebende Völker zu einer, gleichviel wie motivirten und formulirten, öffentlichen Gesetzgebung in Betreff des Verbotes derselben, also zu gleichartigen Rechtsschematen, gelangen.

Dagegen in Betreff Dessen, was ich oben das arische Religionsgesetz nannte, stehen beide Gebotsreihen im schroffsten Gegensatz. Den Altariern ist [wie den Chinesen] Religion: Cultus der Götter und der Eltern und Manen, denen sie nur noch in weiterer Linie die Heroen und den bedürftigen Mitmenschen beifügen. Ihre Götterbegriffe aber knüpfen sie an gewisse Naturmächte an. Seitdem ihnen diese nicht mehr genügen, verfallen sie dem Pantheismus und Atheismus. Demgegenüber sprechen die mosaischen Gebote das aus, was der Unterscheidungspunkt der Juden von allen übrigen Völkern gewesen ist. Es soll lediglich angebetet werden der einheitlich-persönliche bewusste Schöpfer und Regierer der Welt. So sinkt denn auch bei Moses die Ehrung der (lebenden wie verstorbenen) Vorfahren von einem Cultusgebot, was es bei den Altariern ist, zu einer bloss sittlichen Vorschrift, wie es auch die weiter folgenden mosaischen Gebote sind, herab.

Es ergiebt also die Zusammenstellung dieser Gebotsreihen dasselbe Resultat, das ja auch das Ergebniss der gesammten Geschichte der Menschheit ist: der jüdische Glaube an den persönlichen Gott steht in schroffem Gegensatz zu Dem, was die übrigen Völker an Götterglauben aus sich heraus zu produciren vermogten. Bricht ihnen dieser ihr Glaube zusammen, so tritt Pantheismus, Atheismus und philosophische Speculation an die Stelle. Durch das Christenthum aber ist der Glaube an den persönlichen Gott von den Juden her Besitzthum vieler Völker, auch der meisten Arier geworden. Mit der Verbreitung dieses Glaubens ist auch der Gegensatz gegen diesen Glauben gekommen. In immer neuen Formen strebt er dem Christenthum dasselbe Schicksal zu bereiten, dem die anderen Glaubensformen verfallen sind oder verfallen werden. Dieser Kampf wird immer der grosse Brennpunkt sein, um den sich die Weltgeschichte weiterhin drehen wird.

Viertes Capitel.

Die Macht des Haushalters.

59. (Einleitung. Die verschiedenen Gruppen des altarischen ius gentium). — Was uns in unseren römischen Quellen als Schilderung des alten ius gentium entgegentritt, ist ein loses Aggregat von Punkten, aus dem man einen Einblick in den wirklichen geschichtlichen Verlauf der Rechtsbildung nicht entnehmen kann. Es war ja auch den Römern gar nicht möglich, eine Schilderung dieses wirklichen Verlaufs zu geben. Was sie als Stücke des alten ius gentium aneinanderreihen, sind nur eine bruchstückweise Aufzählung von Institutionen, die man traditionell als uralte, allen bekannten Völkern gemeinsame auffasste [1]). Aber diese Aufzählung wird ungerecht behandelt, wenn man sie als werthloses allgemeines Gerede bei Seite legt. Ich führe sie hier nochmals — gleich in ihre Gruppen zerlegt, und an einer Stelle mit Umstellung einiger Worte — vor Augen: fr. 1 § 4 de iust. et iur. (Ulp.): Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur. quod (I) a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit,

fr. 2 (Pompon.) (II) veluti erga deum [deos] religio, ut parentibus et patriae pareamus,

fr. 3 (Florent.) (III) ut vim atque iniuriam propulsemus: nam iure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos

1) Vgl. GIRG. S. 648 ff.

cognationem quandam constituit, consequens est hominem homini insidiari nefas esse.

fr. 5 (Hermog.) (IV) ex hoc iure gentium:

1) introducta bella, discretae gentes, regna condita,

2) agris termini positi,

3) dominia distincta, aedificia collocata, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones, obligationes institutae: exceptis quibusdam quae iure civili introducta sunt.

Die Römer, die von dem systematischen Zusammenhang ihres fas nicht mehr das Verständniss gehabt haben, wie es die Griechen in Betreff ihrer θέμις bewahrt hatten, sind in Betreff der uralten Stücke ihres Rechts in eine falsche Theorie gerathen. Sie machen aus Dem, was an sich nur als verschiedenartige Elemente des Rechtes auftritt, Perioden ihres ius. Der ältesten Periode des ius naturale, welches natura omnia animalia docuit, soll eine Periode des ius gentium, und dieser eine Periode des ius civile gefolgt sein.

Wir sind jetzt, wo wir mit Hülfe der Sprache der geschichtlichen Entwicklung der arischen Völker genauer nachgehen können, im Stande, das Irrthümliche in der römischen Theorie zu erkennen. Dabei aber ergiebt sich, dass die in ihrer Theorie namhaft gemachten einzelnen Bruchstücke des alten Rechtes in durchaus richtiger Weise in das Gesammtbild passen, welches sich mit Zuhülfenahme der griechischen Quellen und der indischen Sūtras von der Rechtsordnung der altarischen Stämme entwerfen lässt. So entspricht denn auch der Gang der Darstellung, die ich in diesem Buche befolge, der in den vorstehenden Digestenstellen eingehaltenen Reihenfolge.

Wir haben gefunden, dass den Altariern der Kern und Ausgangspunkt ihrer Rechtsbetrachtung das Ṛita, die ewige Varuṇaordnung ist. Zu diesem (fr. 1 § 3 de iust. et iur., das die Römer immer noch mit demselben alten Worte die ratio naturalis nennen), gehört die Ehe und die Elternstellung: hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Das Ehe- und Elternverhältniss [in der Gestaltung des Parentalrechtes; also ohne einseitige Voranstellung weder des Mutterrechtes noch des Patriarchates] ist den Altariern Stück der allgemeinen realen Naturordnung. Die Menschheit theilt

sie auch mit der Thierwelt, wenigstens mit gewissen Thierarten: videmus etiam cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censeri. Aber schon den Altariern ist Ehe und Elternverhältniss nicht lediglich ein Ding der realen Naturordnung. Sie betrachten sie mit allen weiteren, nur für die Menschheit geltenden, sittlichen Beziehungen, die ihr Nachdenken ihnen allmälig enthüllt, als heiliges Recht aller frommen, durch gleichen Glauben verbundenen, arischen Gentes, — als dharma (firmum). Es gestaltet sich ihnen das Ehe- und Elternverhältniss zu einer um den häuslichen Heerd sich gruppirenden Rechtsordnung. Das ist die Hestia-Institution, der Kern- und Ausgangspunkt des gesammten Rechtes der indischen wie der südeuropäischen Arier. Ihr war — nach dem kurzen ersten Capitel über das arische Dorfleben — das zweite ganze Capitel zu widmen. Als Resultat desselben hat sich ergeben, dass sich die alte Rechtsordnung als das Subject, auf das sich, wie die Pflichten, so die Macht vorzugsweise concentriren, zunächst den Haushalter denkt. Für diesen Haushalter aber kommen, — da der entwickelte Begriff des ius civile, trotzdem dass dessen Keime schon vorhanden sind, noch völlig fehlt, — im Gebiete des heiligen Rechtes in erster Linie die Pflichten in Betracht. Ihnen ist unser umfangreiches drittes Capitel gewidmet worden. Wir haben gesehen, dass sich die altarischen Pflichten in die zwei Gebiete des Religionsgesetzes und des Moralgesetzes geschieden haben. Von Jenem führt die römische Aufzählung die Gebote des Gehorsams gegen die Götter, die Eltern, das Vaterland auf. Sie mussten durch Hinzuziehung der „Menschenverehrung" erweitert, und das gesammte alte Religionsgesetz musste seinem ganzen, so tief greifenden, Inhalte nach zur Darstellung gebracht werden. Das Moralgesetz andererseits ist in der römischen Darstellung nur nach der einen Seite hin — der Frage, wie man sich der Angriffe des Schänders, Lebensbedrohers, Diebes erwehren dürfe — repräsentirt. Dadurch ist freilich auch die Kehrseite angedeutet, dass die Angriffe des Schändens, Tödtens, Stehlens verboten seien, aber die blosse Andeutung genügt nicht. Es bedurfte der umständlichen Darstellung des Inhalts des altarischen Moralgesetzes, und diese hat ergeben, dass es sich dabei um fünf Gebote handelt.

Weiter führt die römische Aufzählung des ius gentium einen Stoff auf, den ich in drei Nummern zerlegt habe. Es haben sich in Folge der Ehen die durch Blut in eigenthümlich arischer Weise untereinander verbundenen Geschlechter und diese weiter zu gentes organisirt. Solcher gentes sind unter Wahl getrennter Wohnsitze allmälig eine grosse Zahl erwachsen. Diese haben theils gegen nichtarische Stämme, theils auch unter sich unablässig Kriege geführt, und in Folge der Kriegsbefehlshaberschaften hat sich bei allen arischen gentes die Institution des Reiche gründenden Königthums entwickelt. Allen arischen gentes ist gemeinsam, dass sie sesshaft geworden sind; es sind agris termini positi. Es haben sich Dörferterritorien festgestellt, in denen die (ursprünglich durch Geschlechtsgenossenschaft verbundenen) Dorfbewohner mit getrennt ihnen zugewiesenen Aeckern zu einer auf dem Grund und Boden sich fixirenden Lebensweise gelangten. Das sind nun freilich sehr dürftige Sätze, aber sie enthalten nichts Unrichtiges. An uns tritt die Aufgabe heran, der Dürftigkeit abzuhelfen, und aus dem sich darbietenden Quellenmaterial ein lebendiges Bild von dem Lande und den Leuten arischer Abstammung zusammenzufügen. Dafür kommt vorzugsweise Folgendes in Betracht. Dem Arier ist die Zugehörigkeit zu einem Geschlechte der für sein Leben absolut wichtigste Gesichtspunkt. Für seine Ruhe im Jenseits bedarf er des Fortlebens in seinen Kindern. Wie die Lebenden dem Verstorbenen das Obsequium erweisen, gilt als das alles Andere überwiegende Moment, aus dem sich die, vermittelst der Ehen sich weiter ausbreitende, Gemeinschaft des Blutes zu festen Verwandtschaftsgruppen (Gotras) organisirt. Die an der gemeinschaftlichen Reinigung von der durch den Tod eines Genossen hervorgerufenen Unreinheit Theilnehmenden bilden den weiteren Kreis der Verwandtschaft (die Samānodakas). Diejenigen, welche für die Speisung des Verstorbenen im Jenseits und für die Feier seines Andenkens im Diesseits durch Çrāddhas zu sorgen haben, machen den engeren Kreis der Sapiṇḍa-Verwandtschaft aus. Jenseits aber der nach den Zeugungen verfolgbaren eigentlichen Verwandtschaft liegt das durch gemeinsame berühmte Ṛishis zusammengehaltene, in gemeinsamen Dörfern wohnende, gemeinsame Namen fortführende, kriegsmässig zusammengehörige Geschlecht im wahren Sinne.

Und diese Geschlechter sind dann wieder durch Kleinkönige aus besonders edlem Geschlechte zu Stämmen vereinigt, deren mehre auch noch schliesslich zu den Anfängen eigentlich staatlicher Gebilde zusammengeschlossen werden können. Hiernach ist die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlechte die Grundfrage für die Rechtsstellung jedes einzelnen Ariers. Von allgemeiner Staatsbürgerschaft der Subjecte ist keine Rede. Für die Aufrechthaltung der Geschlechter, da, wo es an der Fortführung durch natürliche Zeugungen gebricht, kann durch das uralte Institut des ius gentium, die Adoption, gesorgt werden.

Nach den Geschlechtern vollzieht sich nun aber auch im hohen arischen Alterthum Das, was man kurz die *Organisation der Arbeit* wird nennen können. Jede zusammenlebende menschliche Gesammtheit bedarf der materiellen Arbeit, um die zur leiblichen Existenz nöthigen Güter zu beschaffen. Es ist ein Hauptkriterium für die Charakteristik eines Volksstammes, wem nach den sich organisirenden Lebensverhältnissen die eigentliche Last der Sorge für die Existenz ganz oder zum grösseren Theil aufgelegt wird. Müssen, neben den ausser dem Jagdsport träge die Zeit vergeudenden Männern, die Frauen diese Last tragen, so wird das Volk schwerlich je eine höhere Stufe ersteigen. Für die strebsamen Arier steht es, soweit wir überhaupt zurückblicken können, ein für allemal fest, dass *dem Manne, dem Haushalter*, die Pflicht obliegt, durch Arbeit die Mittel der Subsistenz für das Hauswesen zu gewinnen. Zu dieser Gewinnung ist, wie dies auch dem primitivsten Begriffsvermögen einleuchtet, die Ausbildung einer gewissen Kunstfertigkeit höchst förderlich. Nun giebt es in den Anfangszeiten der Völker noch nach keiner Richtung hin Bildungsanstalten. Was Einer in irgend einer Thätigkeit an Geschicklichkeit erlangt hat, das lehrt er seinen Kindern. Je fruchtbringender seine Geschicklichkeit ist, um so mehr sorgt er dafür, dass sie in seinem Geschlecht fortbewahrt, und zwar auch vielfach als Geheimkunde fortgetragen werde. So entwickelt sich, was im hohen arischen Alterthum eine so ausserordentlich grosse Rolle gespielt hat, die *Vererbung der Arbeitsgeschicklichkeiten*. Es ist hier unter Arbeit Alles begriffen, wodurch man sich in herkömmlicher Weise in dem betreffenden

Volke die die Lebensexistenz sichernden materiellen Güter verschafft. Hierunter steht die kriegerische Thätigkeit ganz voran. Unsere Gegenwart hat die Kriegskunst hoch entwickelt. Aber es ist von jeher auch schon in den einfachsten Zuständen nicht anders gewesen, als dass das Waffenhandwerk, um wirklich ergiebig zu sein, erlernt und von Geübten betrieben werden müsse. Der kriegstüchtige Vater leitet den Sohn von dessen frühsten Jahren zur Stählung des Körpers an, er bildet ihn schrittweise aus zur geschickten Handhabung der Waffen, zur richtigen Commandoführung, zur überlegten Gestaltung und Ausführung eines Kriegsplans. So entwickeln sich traditionell der Kriegsthätigkeit zugewandte Geschlechter. Mit der bei ihnen sich findenden Waffenmacht aber stellt sich alsbald ein physisches Uebergewicht über die anderen Geschlechter ein. Die Kriegergeschlechter werden zu Edlen, sie erlangen das Anrecht auf das Königthum, sie wohnen in der Konigsnähe, sie geniessen alle Vortheile, welche nun einmal den Trägern von Macht zufallen.

Neben den adlichen Kriegergeschlechtern erheben sich bei den Altariern andere Geschlechter, die die Waffen des Geistes in erblich traditioneller Weise handhaben. Man bezeichnet sie meist als Priestergeschlechter, und freilich sind sie es, die sich auch auf die geistlichen Waffen des richtigen und erfolgreichen Opferns und Gebetsliedersprechens verstehen. Aber die Altarier gehen doch für sie von anderen Grundgedanken aus, als wie sie etwa in den jüdischen Priestern hervortreten. Den Ariern ist immer der Hausvater der Grundbegriff des Priesters oder Opferdarbringers geblieben. Danach haben sie auch dem Könige die gleiche Stellung über der Gemeinde eingeräumt. Daneben aber stehen die Geschlechter, welche in Betreff des Opferns wie Gebetesprechens, wie überhaupt alles Wissenswürdigen die Kundigen und practisch Geübten sind. Sie sind die Erbgelehrten. Man muss im Auge behalten, dass in jenen alten schreibensunkundigen Zeiten alles Wissen durch Auswendiglernen fortgetragen werden musste. Das war nur möglich im Schoosse von Geschlechtern, die ihre ganze Zeit in traditioneller Weise auf diese Thätigkeit verwandten, und durch sie hohes Ansehen und meist auch grosse Reichthümer erwarben. Vom Vater (Guru) auf den Sohn, aber auch auf den zum Sohn angenommenen Schüler, pflanzte sich die

heilig gehaltene Kunde fort. So stehen bei den Altindern die Brahmanengeschlechter, so die griechischen Sehergeschlechter. Die Griechen pflegten sich das Meiste des in diesen Geschlechtern neben der eigentlichen Cultuslehre fortgetragenen Wissens in der mythischen Persönlichkeit des Prometheus zusammenzufassen. Er hat, sagen sie (Aeschyl. Prom. 453 ff.), gelehrt, wie man den Wechsel der Jahreszeiten nach dem Sternenlauf berechnet; er erfand die Zahlenkunst, den Gebrauch der Schrift; er gab, zur Bewältigung von Krankheiten aller Art [2]), die Mischung segensvoller Arzeneien an; er hat, was dem Alterthum von so unendlicher Wichtigkeit erschien, der Seherkunst vielfache Weisen geordnet: welche Traumerscheinungen Bedeutung, welche Töne geheimen Sinn hätten, welche Vorzeichen des Weges es gebe, wie der krummklauigen Raubvögel Aufflug, rechts oder links, Glück oder Unglück bedeute, wie dieser Vögel Lebensweise, ihre Feindschaften, ihre Begattung, ihre Zusammenkünfte seien [die griechische Auspicienlehre], wie die Eingeweide der Opferthiere [ihre Farbe und Glätte, die buntgesprenkelte Gestalt der Milz und Leberlappen] als den Himmelsgöttern wohlgefällige sich erwiesen [die griechische Haruspicin] [3]).

---

2) Insbesondere ist die ärztliche Kunst von dem Asklepiadengeschlecht gepflegt worden, dessen alter Sitz das thessalische Trikka war, und das dann Pflanzstätten im Peloponnes gründete. Insbesondere für Argos nennt die Sage den aus Naupaktos kommenden Seherarzt (ἰατρομάντις) Apis als den Gründer gesitteter Zustände. Aeschyl. Hiket. 260 ff. — Vgl. auch O. Müller, Lit. Gesch., fortges. v. Heitz, II 2 (1884) S. 71 Not. 4. — Wir sahen oben (§ 46), dass bei Indern wie bei Griechen die todbringende ärztliche Behandlung ein wohl bis in uralte Zeiten hinein bekanntes Paradeigma sündloser Tödtung war. Ebenso werden wir auch schon von der altarischen Periode her traditionelle gemeinsame ärztliche Kenntnisse in bestimmten Familien als aus der alten Heimath zu den Altgriechen wie den Altindern fortgetragen anzunehmen haben.

3) Bei den Griechen ist die gesammte heilige Wissenschaft vorzugsweise von den, theils von gewissen Hauptgeschlechtern gestellten, theils überhaupt den Eupatriden zugehörigen, Exegeten des heiligen Rechtes fortgetragen worden, von denen unten noch mehr die Rede sein wird (s. insbes. § 84 Not. 5; § 85 Not. 2). — Petersen S. 185 „Ausgeschlossen von der Berufsthätigkeit der Exegeten scheint die Opferschau d. h. die Erkenntniss des Götterwillens aus dem Inneren der Opferthiere und aus der Art, wie das Opferthier verbrennt. Dies ist das Hauptgebiet der Seher (μάντεις)". „Auffallend ist, dass weder ein

Neben diesen Erbkrieger- und Erbgelehrten-Geschlechtern hat sich aber auch die eigentliche materielle Arbeit des Volks in Ackerbau, Viehzucht, Handwerk und Handel bei den Altariern überwiegend zu einer in den Geschlechtern erblichen gestaltet. Hierbei ist dann noch der Umstand von ausserordentlicher Wichtigkeit gewesen, ob sich ein Stamm bei seiner Niederlassung in einer bestimmten Gegend die bisherigen Bewohner zu gewisser erblich beschränkter Arbeitsthätigkeit oder zu erblicher Dienstbarkeit oder Hörigkeit unterworfen hat, oder nicht. In dieser Hinsicht bietet die Geschichte der einzelnen arischen Stämme und Völker die grösste Mannigfaltigkeit dar. Die Perser haben keine Çûdras, wohl aber die Inder. Bei diesen Letzteren ist den dunkelfarbigen Çûdras (die wir uns doch wohl als die unterworfenen Urbewohner zu denken haben) die gesammte Arbeit der niedrigen Dienste und Handwerke in unabänderlicher Weise erblich aufgelegt. Noch wieder davon geschieden ist die auch vorkommende Sklavenarbeit. Dagegen die bessergeachtete Arbeit in Ackerbau, Viehzucht, gewissem Handwerk, Handel ist der eigentlichen Volksmasse der Arier, den Vaiçyas, verblieben. Das Geschiedensein der vier Arbeitsstände liegt den Indern in Betreff der Entstehung schon so sehr in der Vergangenheit, dass sie es von vorn herein, wie ihnen das Band des Geschlechterwesens ein durch das Ṛita der Blutsgemeinschaft real Gegebenes ist, so als von Anfang an aus Brahma Hervorgegangenes ansehen. Und diese Scheidung der Arbeitsstände hat sich im Lauf der Zeit immer mehr verschärft, so dass daraus schliesslich die ganz unübersteiglichen Kastenschranken geworden sind [4]).

Beispiel von Vogelschau sich findet, noch eine Andeutung, ob dieselbe von der Berufsthätigkeit der Exegeten ausgeschlossen gewesen sei. Desshalb scheint es wahrscheinlich, da die Vogelschau bei den Griechen sehr gewöhnlich war, dass sie der amtlichen Thätigkeit nicht der Exegeten, sondern der μάντεις oder einer besonderen Klasse derselben, der οἰωνομάντεις oder οἰωνίσται angehört habe".

4) Bandh. 1 10, 18, 2 ‚Brahman legte seine Majestät in die Brahmanen, zusammen mit (den Pflichten und Privilegien) des Studirens, Lehrens, Opferns für sich und Andere, Gabenaustheilens, Gabenempfangens, für die Protection der Vedas. 3. In die Kshatriyas (ist) Kraft (gelegt), zusammen mit (den Pflichten und Privilegien) des Studirens, Opferns, Gabenaustheilens, Waffengebrauchs,

Am Aehnlichsten der indischen Ordnung der erblichen Lebensweisen ist die spartanische (nur dass hier, wie überhaupt bei den Griechen, der zusammengeschlossene Erbgelehrtenstand fehlt): die um die Könige herumwohnenden Spartiaten, die, wie die indischen Kshatriyas, für das Wachsthum guten Regiments zu sorgen haben; die Periöken, denen, gleich den indischen Vaiçyas, in der Betreibung von Ackerbau, Viehzucht und Handel das Wachsthum productiver Arbeit zu fördern obliegt; die Heloten, denen das Dienen zugewiesen ist. — Es ist aber im ganzen Alterthum die Scheidung und Entwicklung der ständischen Lebensweisen so eng mit den politischen Schicksalen der einzelnen Stämme verknüpft gewesen, und es bildet dieselbe ein so wichtiges Moment in der Formirung des Begriffs des ius civile, dass ich auf eine genauere Darstellung der ganzen Frage hier nicht eingehen kann. Wir müssen aber immer im Auge behalten, dass der Grund der ganzen ständischen Theilung der Arbeitsweisen ein dem arischen[5]) ius gentium angehöriger ist. Er liegt in der Organisation des Geschlechterwesens des hohen Alterthums.

60. (Fortsetzung. — Einleitung. Die verschiedenen Gruppen des altarischen ius gentium.) — Einen Punkt habe ich aber doch noch in Betreff der Organisation des Geschlechter-

---

Beschützens des Schatzes und des Lebens der geschaffenen Wesen, für das Wachsthum guten Regiments. 4. In die Valçyas ist die Kraft der [materiellen] Arheit gelegt, zusammen mit (den Pflichten des] Studirens, Opferns, Gabenaustheilens, Bearheitung (des Bodens), Handeltreihens, der Viehzucht, für das Wachsthum (productiver) Arheit. 5. Auf die Çūdras ist gelegt die Pflicht des Dienens den drei höheren (Kasten)'. Vas. 4, 1. 2; Vas. 2, 13 ‚die Beschäftigungen sind für einen Brahmanen sechs, 14. Vedastudium, Lehren, für sich selhst Opfern, für Andere Opfern, Almosengeben und Gabenempfangen; 15. für einen Kshatriya sind drei: 16. Studiren, für sich selhst Opfern, und Gabengeben; 17. und seine besondere Verpflichtung ist: das Volk mit seinen Waffen zu vertheidigen; lasst ihn dadurch seinen Lebensunterhalt gewinnen; 18. für einen Valçya sind dieselben wie ohen (16), 19. und ausserdem Ackerban, Handel, Viehzucht und Geld auf Zinsen Leihen. 20. Jenen (oberen Kasten) zu dienen ist das Mittel des Lebensunterhaltes für einen Çūdra'.

5) Auf die Organisation der Volksarbeit bei nichtarischen Völkern habe ich den Blick hier nicht zu richten.

wesens etwas eingehender zu besprechen: das einerseits sich abschliessende und andererseits sich dem Fremden öffnende Wesen der Geschlechtsverbände.

Die Geschlechtsverbände, indem sie auf dem Ṛita der trotz der langen Reihe der vorausgegangenen Zeugungen noch immer erkennbaren und überlieferten Gemeinschaft des Blutes beruhen, tragen damit ein natürlich gegebenes Element des Sichabschliessens in sich. Wer nicht zum Geschlecht gehört, ist ein Fremder. Während innerhalb des Geschlechtsverbandes Freundschaft und gegenseitige Hülfe und Beistand herrschen soll, kann man sich von dem Draussenstehenden leicht der Feindschaft versehen. Aber es ist ein völliges Missverstehen der uralten arischen Zeiten, wenn man sich, aus der naheliegenden Combination: „ein Fremder, also möglicherweise ein Feind", nun gleich eine Identität beider Begriffe construirt, also sich den Fremden einfach als „rechtlos" denkt. Es kommt eben erst darauf an, dass man sich vergegenwärtige, was denn überhaupt die Rechtsbegriffe der alten Zeit waren.

Die Grundelemente des altarischen Gemeinwesens erweisen sich lediglich als allmälige Erweiterungen der Begriffe der Geschlechterorganisation. So lange man noch Kunde von der Verwandtschaft hat, spricht man von Familien, γένη, man hält fest an einem gemeinsamen Stammnamen. Die in verschiedene γένη auseinandergegangenen Phratrien führen die Tradition der alten Stammgemeinschaft fort. Die mehren Phratrien führen in dem einheitlich unter dem Könige als Hausvater der Gemeinschaft zusammengehaltenen Phyle, dem Stamm, die Ueberlieferung alter Blutsgemeinschaft fort. Darüber hinaus hat sich von der in der That vorhandenen und in gemeinsamer Religionsübung und Sprache documentirten Zusammengehörigkeit einer Mehrheit von Stämmen zu einem gemeinsamen Volk die Kunde verloren. Die arischen Stämme stehen mit einander anfänglich nur in internationalen Beziehungen (GIRG. S. 105). Also das bindende und von Fremden trennende Element ist in dieser ganzen Entwicklung die naturalis ratio der Blutsgemeinschaft. Aber darin liegt durchaus nicht, dass wir nun im Sinne des hohen Alterthums das Fremde als „Rechtlosigkeit" bezeichnen dürften. Gerade in dem Grundgedanken der Blutsgemeinschaft liegt der Gegenbeweis. Das hohe Alterthum hat den

furchtbarsten Abscheu vor dem Gräuel der Blutschande, und in der Aufstellung des Begriffs des incestus iuris gentium (GIRG. S. 652) zeigt sich, dass in den arischen gentes dieser Abscheu ein allgemeiner war (§ 52 Nr. a u. b). Und zwar nicht bloss der Blutmischung zwischen Descendenten und Ascendenten oder Geschwistern war man abhold. Die von Aeschylos bearbeitete Sage von den 50 Danaostöchtern hätte bei den Griechen nicht entstehen können, wenn man nicht auch wegen Ehen zwischen entfernteren Blutsverwandten Bedenken getragen hätte [1]). Die 50 Danaostöchter entfliehen nach Argos, weil ihre Vettern, die 50 Aigyptossöhne, sie zur blutschänderischen Ehe zwingen wollen. Nach schweren Bedenken des Königs von Argos wegen der drohenden ägyptischen Feindschaft genehmigt ein argolischer Volksbeschluss, dass die Flüchtigen geschützt werden sollen, also nur die frei in die Ehe Einwilligende hinweggeführt werden dürfe. „Wir entflohen", heisst es Hiket. 6, weil uns der Abscheu vor dem sündigen Bund mit den Vettern trieb"; 37 „die Frechen, die Patradelpheia sich aneignend, wollen sie in das Bett, das Themis versagt, gegen ihren Willen zwängen"; 78 „die ϑεοὶ γενέται, die das Recht kennen, mögen der Hybris steuern und das Recht in den Ehen wahren"; 223 „man muss die Fliehenden vor den blutsverwandten Feinden, die das Genos beschmutzen, schützen; wie kann solche Ehe mit einer Widerwilligen eine reine sein? Selbst im Hades wird solche Schuld nicht verziehen"; 334 „es ist nicht Themis; wer kaufte wohl einen Blutsgenossen zum Hausherrn? Das

---

1) Auch in den indischen Sūtras bestehen diese Bedenken; Ap. II 5, 11, 15 ‚Er soll nicht seine Tochter einem zum selben Gotra gehörigen Manne geben' [für Brahmanen bestehen geistliche gotras, d. h. vom selben Ṛishi abstammende (vaidika), für die Uebrigen weltliche, denselben Familiennamen tragende (laukika)], 16 ‚noch an einen innerhalb sechs Graden von der Mutter- (oder Vater-?)Seite Verwandten'. — Baudh. II 1, 1, 37 ‚wenn er unabsichtlich eine zu seinem eigenen gotra gehörige Frau heirathet, so soll er sie unterhalten, (indem er sie) wie seine Mutter (behandelt). 38. Wenn solch ein Weib ein Kind geboren hat, so soll er drei Monate lang Kṛicchrabusse vollziehen und Brandoblationen darbringen unter Hersagung der zwei Mantras: „was die Schande meiner Seele ist", und „Feuer hat mein Gesicht wieder hergestellt". — Vi. 24, 9 ‚man soll keine Frau heirathen, die aus gleichem Gotra ist, oder denselben Ṛishi zum Ahnherrn hat; 10. keine, die mütterlicher Seits im fünften, väterlicher Seits im siebenten Grade verwandt ist'. — G. 4, 2—5.

wird Dike hindern". — Gegenüber solchen Anschauungen erscheint es mehr als ein exceptionelles Nothinstitut, dass man bei der bruderlosen Erbtochter die Ehe mit den Prosekontes nicht bloss gestattete, sondern forderte, damit, was ja als das über Alles Wichtige erschien, das Haus durch einen zu erzielenden Sohn fortgeführt werde.

Die Furcht vor Ehen zwischen Blutsverwandten drängte von selbst dazu, die Gattin auswärts zu suchen. Und die alten Formen der Raub- und Kauf-Ehe beweisen, dass dies in der That geschah. Man erkannte dabei zweifellos, trotz dieser Rechtsform, die von Aussen geraubte oder auch gekaufte Frau nicht als Sklavin, sondern als rechtsgültige freie Ehegattin an. Also in dieser Hinsicht schliesst sich das Geschlechterwesen in ganz frühen Zeiten nicht nach Aussen ab, sondern es öffnet sich umgekehrt den fremden Elementen. Erst aus späteren Zeiten der in strictnationaler Periode sich bewegenden Rechtsbildung datiren die Beschränkungen des Connubiums, wie die Geschichte sie uns in dem Verbote der gentis enuptio, der Heirath zwischen Patriziern und Plebejern, dem Gebote, dass der attische Bürger nur eine ἀστή heirathen dürfe, dem indischen Gebote, dass das Hauptweib aus der gleichen Kaste genommen werden müsse [2]), — darbietet. — Zu dem gleichen Resultate aber, dass wir uns das altarische Geschlechterwesen keineswegs als streng gegen fremde Elemente abgeschlossen zu denken haben, führt der uralte Bestand des Instituts der Adoption. Und zwar dies ganz vorzugsweise in der von der Sage so viel verwendeten Gestalt, dass der sohneslose Vater den von Aussen kommenden Freiern seiner Tochter gewisse zu lösende Aufgaben stellt, nach deren Lösung der Erprobte mit dem Empfang der Tochter zugleich als Sohn und Nachfolger aufgenommen wird.

Aber abgesehen von diesen definitiven Receptionen Fremder in das Geschlecht darf man auch die Frage von der vorübergehenden Aufnahme des Fremden keineswegs unter den Gesichtspunkt stellen, man habe in altarischer Zeit den Fremden,

---

2) G. 4, 1: ‚ein Haushalter soll ein Weib von gleicher Kaste nehmen, das nicht schon einem anderen Manne angehört hat, und jünger als er ist'.

bloss weil er solcher sei (also auch, ohne dass er sich schon feindlicher Handlungen schuldig gemacht hat) kurzweg als Feind behandeln und ohne Bedenken sogleich tödten und auch gar „auffressen“ können. Die altarische Rechtsorganisation gewährt hiefür gar keinerlei Raum. Auch die griechische Kyklopensage bietet nicht etwa einen Beweis dafür, dass solche Kyklopen die Vorfahren der Griechen gewesen seien. Das Gebot „du sollst den Gast und den Bittflehenden ehren“ ist ein uralt arisches. Es gehört zum Religionsgesetz, aber gerade damit ist es allgemeines Recht der arischen Gentes. Um indess seine Handhabung richtig zu verstehen, darf man nicht vergessen, dass jeder herankommende Fremde möglicherweise ein, trotz friedlicher Erscheinung, Böses im Schilde führender Feind sein kann. Dass dagegen man sich nach festgestellten Bräuchen zu sichern suchte, ist selbstverständlich. Von den griechischen Bräuchen dieser Art können wir uns noch ein ziemlich deutliches Bild machen.

In jenen alten Zeiten, wo man zunächst wesentlich auf Selbstschutz angewiesen war, erschien es als eine nothwendige Maassregel der Selbsterhaltung, dass man den sich nahenden Wildfremden nicht herankommen liess, bevor er nicht Gewähr für seine friedlichen Absichten gegeben hatte. Er konnte, versteckte Unheilspläne hegend, auf Böses sinnen, dem man, hatte man ihn ungehindert sich nähern lassen, nicht mehr steuern konnte. Wer daher, von Aussen kommend, ungehemmten Zutritts sicher sein wollte, musste entweder mit den weithin sichtbaren geheiligten Zeichen des Herolds versehen sein [8]), oder er musste am Ort bereits einen Einheimischen haben, mit dem er durch den ebenfalls geheiligten Gastfreundsbund (s. ob. § 13 Not. 6) vereinigt war, der ihm als Proxenos den Seinigen gegenüber Schutz verlieh, aber auch die Gewähr für seine fried-

8) Das arische Heroldswesen, als das Werkzeug, um unter göttlichem Schutze die internationalen Beziehungen der arischen Stämme unter sich, ja auch andersgläubigen Völkern gegenüber zu ordnen, ist sicher in seinen Anfängen uralt [vgl. G. 10, 17. 18 ‚es ist keine Sünde, Feinde in der Schlacht zu beschädigen oder zu tödten, ausser die . . Boten‘]. Das aber, was uns als römisches und griechisches ius sacrum in dieser Hinsicht entgegentritt (GIRG. S. 447 ff., 466 f.), hat schon ganz den Bestand von Staaten, die ihren internationalen Beziehungen sacralen Schutz verschaffen wollen, zur Voraussetzung.

lichen Absichten übernahm. Demgemäss empfängt in Aeschylos' Hiketides der König die Gelandeten mit der Anrede: „mich nimmt Wunder, wie ihr, ohne Herolde und Proxenoi als eure Führer, hier zu nahen wagt“ (238: *ὅπως δὲ χώραν οὔτε κηρύκων ὕπο, ἀπρόξενοί τε, νόσφιν ἡγητῶν, μολεῖν ἔτλητ' ἀτρέστως, τοῦτο θαυμαστὸν πέλει*). Wem solche Führer fehlten, der war an sich in einer schlechten Lage. Er war in Gefahr, von Menschen bedroht, von bösen Hunden angefallen zu werden. So sagt dem aus dem Schiffbruch ans Land sich rettenden Odysseus die Nausikaa, er solle nur trachten, dass er den Schutz des Heerdes erreiche. Unter dessen heiligem Feuer findet der Ankömmling einstweilen Sicherheit, bis er zum Gast angenommen wird (s. ob. § 13 Not. 2). Wer aber an solchem Erreichen des Heerdes gehindert wird [wie in den Hiketides der König sagt, 365: *οὔτοι κάθησθε δωμάτων ἐφέστιοι ἐμῶν*], für den musste es ein Mittel geben, um mit fernhin sichtbarem Zeichen erkennbar zu machen, dass er in friedlicher Absicht als Schutzflehender sich nahe. Das ist nach griechischem Brauch das Tragen eines frisch gepflückten mit weissen Wollfäden umwundenen Oelzweiges. Mit diesem geht man, wenn man nicht an einem Privatheerde Aufnahme findet, zu einem Götteraltar. Unter dessen heiligem Schutze ist man sicher, bis man zur wirklichen definitiven Aufnahme zugelassen wird; „ihr tragt nach dem Schutzflehenden-Gesetz die Zweige bei dem Götteraltar; das ist im hellenischen Lande die aufzustellende Vermuthung“ (241: *κλάδοι γε μὲν δὴ κατὰ νόμους ἀφικτόρων κεῖνται παρ' ὑμῖν πρὸς θεοῖς ἀγωνίοις. μόνον τόδ' Ἑλλὰς χθὼν συνοίσεται στόχῳ*).

Man sieht, nach heiligem Recht (*θέμις*) ist die Ankömmlingsfrage fest geordnet. Mit einem Herolde, einem Proxenos steht man unter heiligem Schutz. Fehlen diese, so erlangt man mit dem Fliehen zum Hausheerde, mit dem Schreiten zum Götterheerde unter Vorantragen des Oelzweiges, interimistischen Schutz bis zur wirklich definitiven Aufnahme. Wer hätte es wagen mögen, einen so unter dem Haus- oder Götteraltar Sitzenden wie einen Feind niederzustossen? Wer andererseits konnte verrätherisch genug sein, hinter dem friedlichen Oelzweige den feindlichen Mordstahl zu verstecken? „Besser als alles Andere ist, sich am Hügel dieser Götter niederzusetzen.

Der Altar ist schützender als ein Festungsthurm, ein unzerstörbarer Schild. Geht schnell, fromm in den Händen haltend den weissumwundenen Oelzweig der Schutzflehenden (λευκοστεφεῖς ἱκτηρίας), das Zeichen des ehrwürdigen Zeus. Sprecht zu den Fremden sanft, wie es dem Ankömmling ziemt, und meldet eure unbefleckte Flucht" (Hiket. 187). Die Furcht vor dem unerbittlichen Zorn des Ζεὺς ἱκέσιος war wahrlich ein kräftigerer Schutz, als wie ihn in unserer „civilisirten" spionenriechenden Zeit z. B. der deutsche Fremdling auf französischem Boden findet; „schwer ist der Zorn des hikesischen Zeus" (Hiket. 346); „möge unverletzte Flucht sehen die hikesische Themis, des loosvertheilenden Zeus Tochter. Wenn Du den Flüchtling ehrst, wirst Du nicht darben; es ist von den Göttern in den Tempeln empfangene Gabe des reinen Mannes" [4]) (Hiket. 359); „von oben blickt er, der Hort der mühbeladenen Sterblichen, welche ihrem Nächsten nahend das gesetzliche Recht nicht finden. Es harrt der Zorn des Ζεὺς ἵκτιος auf die durch das Jammern des Dulders schwer zu Besänftigenden" (Hiket. 381). — Auch die dem einstweiligen Schutz durch den Haus- oder Götter-Heerd nachfolgende definitive Aufnahme des Fremdlings ist keineswegs eine ganz dem freien Belieben des Angerufenen überlassene. Die Frage von der definitiven Aufnahme musste sachlich geprüft werden. War der Hiketes ein von Mordblut Besudelter, so war zu untersuchen, ob er für die That Entschuldigungsgründe anführen könne, nach denen er persönlich entsündigt werden dürfe. So wird, wie wir sehen werden, der Hiketes Orest im Delphischen Sühnverfahren gereinigt (s. § 69), wird, wie wir sahen, der Mörder Adrast in Sardes gereinigt und definitiv aufgenommen (s. ob. § 13). Handelt es sich aber umgekehrt um einen schuldlosen, oder vielleicht gar wegen seiner Scheu vor Incest zu lobenden Hiketes, wie bei den Aeschileischen Danaostöchtern, so mag freilich der König, aus Besorgniss vor der ägyptischen Feindschaft, die Entscheidung über die definitive Aufnahme der Flüchtlinge nicht auf seine alleinige Verantwortung nehmen, sondern sie lieber

4) Hier ist ganz der, auch bei den Altindern feststehende, oben erwähnte (§ 35 Not. 5) Gedanke ausgesprochen, dass die Aufnahme des Schutzflehenden ein Opfer sei.

dem Volk überlassen. Dieses aber beschliesst dann mit Rücksicht darauf, dass es nicht etwa durch Abweisung eines unschuldigen Flüchtlings, der noch dazu altstammverwandt ist, einen Rachegeist wachrufen wolle. Es muss sich hüten, dass es nicht, die an den Göttersitzen sich Niederlassenden herausgebend, den allverderbenden Gott als Rachegeist (*ἀλάστωρ*) zum Hausgenossen mache, der nicht einmal im Hades den Gestorbenen loslässt (Hiket. 410). „Man muss des *Ζεὺς ἱκτήρ* Zorn scheuen; vor ihm beherrscht höchste Furcht die Sterblichen“ (Hiket. 479). „Argos’ Volk ist den Flüchtigen gewogen, denn Jeder hegt Wohlwollen gegen den Schwächeren (Hiket. 489). Indem Argos sie aufnimmt, wird die Polis der vor Allem den grossen *Ζεὺς ξένιος* Verehrenden blühen, der nach grauem (uraltem) Gesetz das Gebührende grade [vgl. § 37 Not. 1] richtet“ (*ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ*).

Wir sehen also: nach uraltem ṛita beruht die Ordnung der arischen gentes auf dem Zusammenhalten der in grosse Phratrien und Stämme auseinanderwachsenden Familien. Die Geschlechter sondern sich nach ihrer traditionellen Lebensweise in erbliche Stände. Der König hat in den durch Könige zusammengehaltenen Gemeinwesen seine Rechtsstellung nur durch die Zugehörigkeit zu irgend welchem, diesen Ständen eingeordneten Geschlecht. Diese durch alte sagenhafte Stammhäupter zusammengehaltenen, sei es geistlichen, sei es weltlichen, Geschlechter ruhen auf dem Grundgedanken der Blutsgemeinschaft. Solcher Grundgedanke aber hat von selbst eine exclusive Tendenz. Der Nichtblutsgenosse ist von der Rechtsgemeinschaft dieses Geschlechtes, mit allem darin liegenden Götter- und Menschenschutz, ausgeschlossen. Er ist ein Fremder, und möglicher Weise ein Feind. Gegen ihn und seine etwaigen Angriffe muss man sich sichern. Aber das Sichabschliessen der Geschlechter hindert nicht, dass die sich zu höherem Ansehen emporarbeitenden Geschlechter allmälig einen grossen Tross von Sklaven und Dienern und in dauernden Hörigkeitsschutz sich Begebenden um sich sammeln. Es hindert auch nicht, dass man sich gern aus fremdem Geschlecht sein Weib nimmt, dass man Fremde durch Adoption ins Geschlecht aufnimmt. Vor Allem aber ist die Exclusivität des Geschlechterwesens durchaus kein Gegengrund, dass nicht jeder Haushalter in

Frömmigkeit dem uralten arischen Glauben nachlebe. Und dieser Glaube besteht darin, dass man nicht bloss die Götter, Eltern und Voreltern verehre, sondern dass man im schutzbedürftigen Mitmenschen immer seines Gleichen anerkenne, also Dem, der in nichtfeindlicher Weise auftritt und Hülfe begehrt, dem Gast, dem Hiketes, dem Bettler, thatkräftigen Beistand leiste.

61. (Fortsetzung. — Die verschiedenen Gruppen des altarischen ius gentium.) — Die dritte Gruppe (§ 59) der in fr. 5 de iust. et iur. zusammengestellten Institutionen des ius gentium wird in die Worte gefasst: dominia distincta, aedificia collocata, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones, obligationes institutae, exceptis quibusdam, quae iure civili introductae sunt. Ich paraphrasire dies so: „Den arischen Gentes hat sich in den (je von den einzelnen Haushaltern) gebauten Häusern das Eigenthum gestaltet und der Grundstock des Vermögensverkehrs, insbesondere Kauf und Miethe, so wie noch anderweite Obligationen entwickelt, während ein weiterer Theil der obligatorischen Verhältnisse erst der Periode des ius civile angehört". — Während ich die zwei voranstehenden Gruppen, die Organisation des Gemeinwesens und die Sesshaftmachung, nur kurz berührt und im Uebrigen der geschichtlichen Untersuchung der Entwicklung des Civilrechts überlassen habe, bildet diese dritte Gruppe, wenngleich auch an sie sich wieder weiteres civilrechtliches Material anknüpft, noch recht eigentlich ein Hauptstück des nach dem Plan dieses Buches genauer darzustellenden altarischen Rechtes.

Wir haben in den vorhergehenden Capiteln gesehen, wie sich den Altariern auf Grund der Ehe in immer wieder neugegründeten Haushaltungen das Hauswesen gestaltet hat, und welche heiligen Pflichten dem Haushalter für die Leitung des Hauswesens aufgelegt worden sind. Jetzt wollen wir fragen, welche M a c h t ihm als solchem zukam.

Ich fasse die Frage absichtlich nicht so: welche R e c h t e ihm zukamen. Mit dem Worte des „subjectiven" Rechtes tragen wir, die wir jetzt in einem hochentwickelten Civilrechte mit seinen dem einzelnen „Rechtssubject" gewährten Rechten

und Pflichten leben, in jene alten Zeiten Begriffe hinein, die damals noch nicht existirten. Es gab damals kein Wort für „subjectives Recht“. Wohl aber giebt es ein arisches Grundwort für Macht: die dem πόσις als δεσπότης mit seiner δέσποινα zuständige potestas. Nach uraltem ṛita hat der Haushalter diese Macht über das von ihm gegründete Hauswesen. Er hat nicht gewisse einzelne ihm erst vom bürgerlichen Gemeinwesen zugesprochene und geschützte Rechte und Pflichten gegen einzelne Personen. Er hat auf Grund der Weltorganisation, welche das Rechtsschema der Ehe sich in den verschiedensten Völkern entwickeln lässt, und unter den Ariern zu einer eigenartig arischen Institution gestaltet hat, in den Grenzen seines Hauswesens die, sich als imperium, als Befehlsmacht, manifestirende, Regierung. Aber diese muss er nach Maassgabe der ihm aufgelegten heiligen Dharma- oder Themispflichten ausüben.

Die Frage, wie sich hiernach diese Regierungsmacht des Haushalters im Genaueren gestaltet habe, wird sich in drei Abschnitte zerlegen. Es ist zuerst der einigende Grund des Potestas-Gebietes, die Heerdinstitution, noch eingehender als bisher geschehen, zu untersuchen. Sodann ist die Zwangskraft der potestas: der Selbstschutz und die animadversio zu prüfen. Endlich habe ich den Inhalt der potestas, also die Stellung alles Dessen, was der Haushalter „sein“ nennt (das ‚svam‘), darzulegen.

Erster Abschnitt.

Die Heerd-Gemeinschaft.

62. (Die Feuergemeinschaft.) — Was ich oben (§ 6 Nr. 3 u. § 11 Nr. 5) erörtert habe, dass die altarische Ehe als eine aquae et ignis communio erscheint, das reicht, da die Ehe die Basis der Hausgemeinschaft ist, noch weiter. Man kann überhaupt die Hausgemeinschaft der altarischen Zeit eine aquae et ignis communio im w. S. nennen [1]). Zuerst handle ich von der ignis communio.

1) Festus p. 2 v. aqua et igni tam interdici solet damnatis, quum ac-

Nicht bei allen Völkern hat das Feuer die gleiche Wichtigkeit. Es hängt das wesentlich damit zusammen, ob sie aus climatischen und localen Gründen das Alles überwiegende Bedürfniss fühlen, gekochte (nicht etwa bloss geröstete, gedörrte, weichgeschlagene) Speise zu geniessen, oder nicht. Bei den Altariern hat zweifellos dies Bedürfniss bestanden. Daher die Wichtigkeit, die für sie der Hausheerd gewinnt. Daher die Dringlichkeit einer gerechten gleichmässigen Vertheilung solcher gekochter Speise an alle Angehörigen. Daher dann auch der Gedanke, dass man diese hohe Gabe der gekochten Speise nicht geniessen dürfe, ohne den Göttern, Vorfahren, Bedürftigen davon abzugeben. Daher endlich auch die tiefe Verehrung vor dem Feuer selbst, der geheimnissvollen Kraft, der man diese Gabe der gekochten Speise verdankt. Die Altarier sind keine Feueranbeter im engeren Sinn; aber mit unendlicher frommer Scheu betrachten sie dies gefährliche Element. Es gewährt ihnen die ersehnte leibliche Nahrung und sichert ihnen den höheren göttlichen Schutz, indem es den Göttern die verlangte Opfergabe zuträgt (§ 28 Nr. 2). Mit Bewunderung gedenken sie Dessen, den sie sich als den Entdecker des Feuers vorstellen. Bei den Griechen ist dies in die Prometheussage zusammengefasst.

Prometheus, heisst es, ist durch den Raub des von den Göttern neidisch vorenthaltenen Feuers der grösste Wohlthäter der Menschheit geworden. „Ich erjagte (Aeschyl. Prom. 107) die in der Ferula geborgene diebliche Feuersquelle, die den Sterblichen die Lehrerin jeglicher Kunst und eine grosse Hülfe wurde"; es geschah „aus gar zu grosser Liebe zu den Sterblichen". Mit dieser hohen Ehrengabe an das Tagesgeschlecht, wodurch Prometheus zum Frevler an den Göttern wurde (945), hat er den Menschen erst die Möglichkeit der Bearbeitung der Metalle und damit die Vorbedingung zu allem höheren Fortschritt gebracht (499): *ἔνερθε δὲ χθονὸς κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα· χαλκὸν, σίδηρον, ἄργυρον, χρυσόν τε τίς φήσειεν ἂν πάροιθεν ἐξευρεῖν ἐμοῦ;*

---

cipiuutur uuptae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime coutiueut. Itaque funus prosecuti redeuutes iguem supergradiebautur [„das Feuer reiuigt"; s. o.] aqua aspersi, quod purgationis geuus vocabant suffitiouem.

Bei diesem Bewusstsein von der unvergleichlichen Wichtigkeit des Feuers war es selbstverständlich, dass man es als ein heiliges Ding, dass man die Feuerstätte als das geweihte Centrum des Hauses und Hausfriedens ansah. So hat sich die Hestia-Institution entwickelt, die ich oben geschildert habe. An diese Schilderung knüpfe ich hier an. Der Heerd, als Mittelpunkt des Hauses, ist auch der Sitz der Hausgewalt. Ihn begrüsst desshalb der rückkehrende Hausherr (§ 6 a. E., § 11 Nr. 3), gleichsam zur Wiederergreifung der Herrschaft. Die Begrüssung geschieht durch Erhebung der rechten Hand; Aesch. Ag. 851: *νῦν δ'· ἐς μέλαθρα καὶ δόμους ἐφεστίους ἐλθών, θεοῖσι πρῶτα δεξιώσομαι, οἵπερ πρόσω πέμψαντας ἤγαγον πάλιν.* Die Herrschaft im Hause zeigt sich vorwiegend in der Pflege des Heerdfeuers behufs der Opferdarbringung und Speisebereitung. Desshalb sagt Klytämnestra, sie hege keine Furcht, so lange Aegisthos, ihr wohlgesinnt, auf ihrem Heerde das Feuer schüre; Ag. 1434: *ἕως ἂν αἴθῃ πῦρ ἐφ' ἑστίας ἐμῆς Αἴγισθος*[1a]). Ist man an der Hestia und der *τράπεζα* aufgenommen, so darf man, unter dem Schutze des *Ζεὺς ξυνέστιος* (Ag. 699), sich gesichert fühlen; Hiket. 81: *ἔστι δὲ κἀκ πολέμου τειρομένοις βωμὸς ἀρῆς φυγάσιν ῥῦμα, δαιμόνων σέβας.* Wiederkehrend ins Vaterhaus sucht der verbannte Thyestes Schutz am Hausaltar, und erlangt damit Sicherheit, dass er nicht gemordet mit seinem Blute den väterlichen Boden färbe (Ag. 1583): *προστρόπαιος ἑστίας μολὼν πάλιν τλήμων Θυέστης μοῖραν ηὗρετ' ἀσφαλῆ, τὸ μὴ θανὼν πατρῷον αἱμάξαι πέδον αὐτός.* Aber um so grauser ist dann nachher das ihm vorgesetzte Gastgeschenk: *ξένια δὲ τοῦδε δύσθεος πατὴρ τώμῳ, κρεουργὸν ἦμαρ εὐθύμως ἄγειν δοκῶν.*

Diese Anschauung, dass der Hausherr als priesterlicher Pfleger des Hausheerdes den am Heerde Aufgenommenen unter den Schutz der Heerdgötter stellt, aber damit auch die Pflicht übernimmt, seine potestas zur Aufrechthaltung dieses Schutzes zu bethätigen, — hat sich dann weiter vom Hausherrn auf den

1a) Schandbar aber ist diese Fortführung der Hausherrschaft durch den Aegisthos, da die Besorgung des Hausfeuers durch den rechtmässigen Hausherrn wegen dessen Ermordung hat erlöschen müssen; Choeph. 629: τίων ἀθέρμαντον ἑστίαν δόμων, γυναικείαν ἄτολμον αἰχμάν.

König, der an der ἑστία des Gemeinwesens der regierende Haushalter ist, übertragen. Sie gilt ferner vom Gotte, dem in seinem Tempel das Hestia-Hausrecht zusteht. Besonders tritt das bei den Griechen in dem Tempel des Delphischen Apoll hervor. Ich habe oben (§ 6 Nr. 3) bereits hervorgehoben, dass der altindische Satz, der Heerd sei der Nabel des Hauses, auch in der griechischen Bezeichnung des Delphischen Tempels als des Omphalos lebt. Der Tempel ist der Nabel, weil er die κοινὴ ἑστία von Hellas ist. So gilt dann auch ganz vorzugsweise von dieser Delphischen Hestia, dass zu ihr der Hiketes fliehen und bei ihr auch persönliche Reinigung empfangen könne; Aeschyl. Choeph. 953 „Solches hat Loxias, der Parnassische, enthüllt, der das grosse Penetrale des Landes innehat" (μεγὰν ἔχων μυχὸν χθονός) [2]). Es besteht aber noch ein grosser Unterschied. An anderen Heerden (wie unten § 71 genauer erörtert werden wird) darf man die Reinigung nur wegen sonstiger Mordthaten zu erlangen hoffen, während an sich der Elternmord alle Entsündigung ausschliesst. Gerade nur das Heiligthum zu Delphi [als die die Satzungen des Zeus verkündende Orakelmacht; Hepta 745: Ἀπόλλωνος εἰπόντος ἐν μεσομφάλοις Πυθικοῖς χρηστηρίοις] hat sich zuerst die Gewalt beigelegt, auch für Elternmord, wofern genügende Entschuldigungsgründe vorliegen, die persönliche Reinigung dem seine That Bekennenden zu gewähren. Desshalb sagt Orest in Aesch. Choeph. 1034 „nun sehet ihr mich, wie ich wohlbereitet mit Oelzweig und Kranz zum Omphalos-Tempel gehen werde, zu des Loxias Land und dem unvergänglich heissenden Lichte, um dieses Mutterhlut zu fliehen; und nicht liess Loxias es zu, dass ich mich an eine andere Hestia wendete" (οὐδ' ἐφ' ἑστίαν ἄλλην τραπέσθαι Λοξίας ἐφίετο). Aber Loxias hat, wie wir sehen werden, zunächst nur die Macht, den Muttermörder gegen die Erinyen so lange zu schützen, als derselbe an seiner Hestia sitzt [3]). Also

2) Aesch. Eum. 166: γᾶς ὀμφαλόν.

3) Und zwar geschieht dieser Schntz auch nur auf Grnnd des neneren Götterrechts nnter Besndelnng der Hestia, im Widerspruch zn dem uralten Moirenrecht [s. das Genansre unten § 71]: ἐφεστίῳ δὲ μαντικὸν μιάσματι μυχὸν ἐχράνατ' αὐτόσσυτος, αὐτόκλητος, παρὰ νόμων θεῶν βρότεα μὲν τίων, παλαιγεῖς δὲ Μοίρας φθίσας. Eum. 173.

seine Hestia hat, abgesehen von der persönlichen Entsündigung, lediglich die oben besprochene interimistisch schützende Kraft für den mit wollumkränztem Oelzweig nahenden Hiketes; Eum. 40: *ὁρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῷ μὲν ἄνδρα θεομυσῆ ἕδραν ἔχοντα προστρόπαιον, αἵματι στάζοντα χεῖρας, καὶ νεοσπαδὲς ξίφος ἔχοντ' ἐλάας θ' ὑψιγέννητον κλάδον, λήνει μεγίστῳ σωφρόνως ἐστεμμένον, ἀργῆτι μάλλῳ.*

63. (Die Wassergemeinschaft.) — Wir können nach Vorstehendem so sagen: Das Hauswesen ist eine sacralrechtliche Gemeinschaft des Heerdfeuers. Aber wir haben nunmehr hinzuzusetzen: sie ist auch eine sacralrechtliche Gemeinschaft des Wassers (§ 6 Nr. 3; § 11 Nr. 5). Freilich erweisen sich in dieser Hinsicht unsere Quellen lückenhafter.

Oben ist dargestellt worden, dass im indischen Hause nicht weit vom Heerde eine Wassertonne stand, und dass in den Hochzeitsceremonien der Gedanke hervortritt, das junge Paar werde zur aquae et ignis communio zusammengefügt. Dieser Gedanke hat ja auch immer in der römischen Ehe fortgelebt. Aus der Wassertonne wurde bei den Indern der Bedarf für das Kochen der Speisen und für die zu den Opfern so vielfach nöthigen Wassersprengungen und Libationen entnommen. Es ist danach selbstverständlich, dass in dieser Tonne immer das Wasser rein erhalten werden musste, also für die Reinigungen, namentlich der Hände und Füsse, noch wieder besondere Gefässe nöthig waren. Diese Waschwassergefässe in ihrer sacralrechtlichen Bedeutung interessiren uns besonders [1]). Es ist von vorn herein zu bemerken, dass für sie im Sanskrit wie im Griechischen noch immer dasselbe Wort besteht; das indische avanegya ist das griechische *νίπτρον*: das Waschwasser (Curtius Nr. 439). In Betreff des Fusswassers und Fusswassergefässes finde ich bei den Griechen keine besondere sacrale

1) Gobh. I 7, 17. 18 ‚der wassergefüllte Sruvalöffel im Norden vertritt das Weihwassergefäss; ist ein solches vorhanden, so mag jener auch wegfallen'; III 9, 6 ‚auf massive Steine stelle er den grossen Wassertopf mit dem bekannten Doppelsâman sammt dem ṛg-Verse: ‚o Wohnungsherr' (vgl. § 6 bei Not. 9).

Verwendung. Das ποδάνιπτρον, das die Eurykleia dem Odysseus besorgt (Od. 19, 503), ist ein ganz gewöhnliches Fussbad [1a]). Wohl aber hat das Fusswassergefäss, das pādyapātram, bei den Indern eine sehr hohe sacralrechtliche Bedeutung. Es ist, wie ich oben angab (§ 33 Nr. γ) das Gefäss, welches beim Çrāddha die Persönlichkeit des Verstorbenen repräsentirt, indem das Gefäss des Jüngstverstorbenen in die Reihe der Pitaras aufgenommen, und das des nunmehr vierten Ascendenten ausrangirt wird [2]). Dagegen rücksichtlich des Handwaschwassergefässes ist mir in den indischen Quellen nichts Sacrales entgegengetreten, wenn nicht etwa mit ihm der gewiss erst spätere (dann aber auch wieder abgekommene) indische Brauch zusammenhängt (§ 6 Not. 9), dass der fromme Mann

---

1 a) Allenfalls kann man hieher die (griechisch gedachte) Erzählung von des Amasis ποδάνιπτρον ziehen (Herodot 2, 172; Aristot. Pol. I 12 (1259 b), in dem mit ihm sich die Aegypter als seine Gäste die Füsse wuschen.

2) Auf demselben, nur in entgegengesetzter Richtung verwendeten, Gedanken beruht auch die solenne indische Verstossungsceremonie (§ 29 Nr. c). Das umgedrehte Wassergefäss bedeutet dabei, dass der Persönlichkeit des Uebelthäters von nun an ihre bisherige rechtliche Stellung negirt wird; G. 20, 1 ‚lasst ihn ausstossen einen Vater [d. h. sogar den Hausvater, um wie viel mehr alle Anderen] der u. s. w. [Aufzählung der in Betracht kommenden Uebelthaten]. 2. Nach Versammlung von des Sünders geistlichen Gurus und Verwandten durch Heirath sollen (die Söhne und anderen Blutsverwandten für ihn) alle Todtenopferriten vollziehen‘ [er wird einem Todten gleichgeachtet; pro mortuo habetur, vgl. noch in Betreff der römischen aqua et igni interdictio: Gai. I 128] ‚von denen die erste die Wasserlibation ist [s. ob. § 30], 3. und nachher sollen sie sein Wassergefäss (in folgender Weise) umkehren; 4. ein Sklave oder gemietheter Diener soll ein unreines Gefäss vom Kehrichthaufen holen, es (mit Wasser, genommen) vom Topf einer Sklavin, füllen, und, das Gesicht gegen Süden gewandt, es mit seinem Fusse umstossen, indem er den Namen (des Sünders) ausspricht und sagt: „Ich beraube den N. N. des Wassers“. 5. Alle Verwandten sollen den Sklaven berühren, ihre Opferschnur über die rechte Schulter und unter dem linken Arm hindurchziehend [s. § 34] und ihre Hauptlocken aufbindend.‘ [Der Sünder kann aber nach gehöriger Busse durch solenne Wiederfüllung eines möglichst schönen Wassergefässes in den Schooss der Familie wieder aufgenommen werden; 9—14.] — Nur der Unterschied besteht zwischen jener Çraddha- und dieser Verstossungs-Ceremonie, dass dort speciell das Gefäss für Fusswaschung, hier überhaupt ein Wassergefäss die betreffende Persönlichkeit repräsentirt. Vgl. noch Vas. 15, 11—18; Baudh. II 1, 1, 36; Y. 3, 295—298 [besondere Readmission für den πατραλοίας und μητραλοίας: Vas. 15, 19—21].

in offenbar höchst unbequemer Weise zum Behuf persönlicher Reinigung (nicht aber zu den Libationen für Götter, Manen und Feuer, § 34) immerfort einen Topf mit Wasser mit sich herumtragen musste, Baudh. I 4, 6, 14—16; 4, 7, 1. 2[3]). Bei den Römern werden beide, das Hand- wie das Fusswasser, in sacraler Verknüpfung erwähnt; Fest. p. 161 (Müll.): malluvium latum [lacum?] in [del?] commentarium sacrorum significat, manus qui lavet [lavent?], a quo malluviae dicuntur, quibus manus sunt lautae perinde, ut quibus pedes, pelluviae [vgl. Fest. p. 246. 247 v. polubrum pelluvium in sacrificis vas, quod nos pelvem dicimus; und O. Müller, Annot. p. 396]. Weiter ist mir Römisches nichts bekannt.

Bei den Griechen dagegen ist in Betreff der sacralen Bedeutung des Handwaschwassers ein genauerer Einblick gestattet. Es ist bekannt und schon in den Lexicis zu finden, dass man sich vor der Mahlzeit oder vor Verrichtung eines religiösen Gebrauchs, Opfers u. dgl. in Weihwasser (*χέρνιψ* = dem römischen malluvium) die Hände wusch; Od. 3, 444: *γέρων δ' ἱππηλάτα Νέστωρ χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο.* Bei den Griechen stand die Wassertonne vor der Hausthür. *Εἴργειν τινὰ χερνίβων* hiess: Jemanden von der Theilnahme am Weihwasser ausschliessen. Dies geschah bei den mit Blutschuld Befleckten, so lange sie nicht durch das persönliche Entsündigungsverfahren hindurchgegangen waren; *χέρνιβας νέμειν* heisst den Gebrauch des Weihwassers gestatten; *χερνίβων κοινωνός* ist danach ein Haus- oder Tischgenosse. Wegen der aus der Theilnahme an einer Leichenbestattung hervorgehenden Verunreinigung wusch man sich mit diesem Wasser, bevor man wieder ins Haus trat.

Von besonderem Interesse aber, um sich die alten Anschauungen über die geheiligte Koinonie der Hausgenossen lebendig zu machen, ist die Stellung der Sklaven zur *χέρνιψ*. Die Alten rechnen die Sklaverei (aber auch die Manumissionen, GIRG. S. 656 Not. h), zum ius gentium, da sie ein Product

3) Aber auch bei den Indern besteht die Vorschrift, dass man dem vornehmen Gast erst Waschwasser zu reichen hat, ehe man ihn speist; s. ob. § 35 Not. 4.

der „bella introducta“ sei [4]). Sie halten die Sklaverei für ein unentbehrliches Institut, bejammmern dabei aber herzlich die Lage dessen, dem dies schwere Loos zugefallen sei. Graunvoll anzusehen ist der Act des *ἄγεσθαι*, des Hinweggeführtwerdens in die Sklaverei; Aesch. Hepta 324: *ὑπ᾽ ἀνδρὸς Ἀχαιοῦ πεδόθεν περθομέναν ἀτίμως, τὰς δὲ κεχειρωμένας ἄγεσθαι, αἰαῖ, νέας τε καὶ παλαιὰς ἱππηδὸν πλοκάμων, περιρρηγνυμένων φαρέων*; Niemand fügt sich willig in dies Loos (Agam. 953: *ἑκὼν γὰρ οὐδεὶς δουλίῳ χρῆται ζυγῷ*); aber es muss als eine Nothwendigkeit getragen werden (Agam. 1226: *φέρειν γὰρ χρὴ τὸ δούλιον ζυγόν*). Um so erfreulicher und vom Gott lieber gesehen ist die milde Behandlung der Sklaven (Agam. 950: *τὴν ξένην δὲ πρευμενῶς τήνδ᾽ ἐσκόμιζε. τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς θεὸς πρόσωθεν εὐμενῶς προσδέρκεται*). Aber es kommt für die Frage von der Stellung der Sklaven im Hause doch nicht bloss die individuelle liebreiche Gesinnung des Herrn, es kommt auch die Rücksicht auf das Gesammtwohl des Hauses in Betracht. Das Haus mit seinem heiligen Heerde ist der Sitz der es schützenden Götter. Den Göttern aber muss man rein nahen. Desshalb muss man in der *χέρνιψ* sich vor der Vollziehung religiöser Gebräuche waschen. Den Göttern aber ist alles Unreine ein Missfallen; sie mögen also auch nicht die dem Hause angehörenden Sklaven in unreinem Zustande erblicken. So fordert es schon das Wohl des Ganzen, dass die Sklaven in die *κοινωνία χερνίβων* mit aufgenommen werden.

Dies ist es, was durch Aesch. Agam. 1035 bewiesen wird.

---

4) Bei den Indern unterscheidet Manu 8, 415 sieben Arten von Sklaven: Kriegsgefangene, um ihr tägliches Brot Dienende, im Hause Gehorene, gekaufte, gegebene, von den Vorfahren ererbte und Strafsklaven. Später hat man noch viel mehr Arten angenommen. — Ueber die Freilassung [fr. 4 de iust. et iur. 1. 1: manumissiones quoque iuris gentium sunt] sagt Y. 2, 182 ‚Wer mit Gewalt zum Sclaven gemacht [d. h. wohl: Einheimische, gegen die das Executionsrecht (s. u. § 77 Nr. ε] in widerrechtlicher Weise zu weit ausgedehnt worden ist], oder wer von Räubern verkauft worden ist, soll freigelassen werden. Ebenso wer seinem Herrn das Leben rettet, oder wer den Unterhait aufgiebt [?], oder wer sich loskauft‘. — Zu den Strafsklaven gehören auch die von Y. 2, 183 Erwähnten, ‚wer den Stand des frommen Bettlers aufgiebt, wird ein Sklave des Königs bis zu seinem Tode‘. Es kann nie Jemand aus höherer Kaste zum Sklaven des einer niederen Angehörigen werden (Y. ebendas. ‚Sklaverei findet nur statt in grader Ordnung der Kasten, nicht gegen die Ordnung‘).

Ich setze die ganze Stelle her. „Tritt auch Du hinein, Kassandra, nachdem Zeus Dich stellte, im Hause ohne Zorn eine Genossin der Chernibes zu sein (*εἴσω κομίζου καὶ σὺ, Κασσάνδραν λέγω, ἐπεί σ' ἔθηκε Ζεὺς ἀμηνίτως δόμοις κοινωνὸν εἶναι χερνίβων*), mit vielen Sklaven stehend nahe beim Hausheerde (*πολλῶν μετὰ δούλων σταθεῖσαν κτησίου βωμοῦ πέλας*). Auch der Sohn der Alkmene, sagen sie, habe einst, verkauft, den Zwang des Knechtschaftsbrotes erduldet. Wenn nun einmal die Nothwendigkeit solchen Geschickes sich neigt, so ist dankenswerth der altbegüterte Herr. Die unverhofft reich Gewordenen sind über das Maass hinaus roh gegen ihre Sklaven. Du hast bei uns, was sich gebührt (*οἷά περ νομίζεται*)“. — Wir sehen hieraus, dass die Gesammtheit der Sklaven vereinigt wurde, um mittelst der gemeinsamen Handwaschung ihre Zugehörigkeit zum „Bann“ des Hauses den Hausgöttern gegenüber zu documentiren. Es ist zu beachten, dass sie sich am *κτήσιος βωμός*, also am Hausaltar, versammeln. Also ihre *κοινωνία χερνίβων* ist zugleich eine Antheilnahme am heiligen Hausfeuer wie am heiligen Hauswasser [5]), und es liegt in dieser Antheilnahme eine Gewähr, dass den Sklaven, soweit bei ihnen überhaupt von Ansprüchen die Rede sein kann, zu Theil werden soll, was ihnen nach dem Charakter des Hauses gebührt. Damit ist also auch derselbe Grundgedanke ausgesprochen (Gemeinschaft des Feuers und Wassers Voraussetzung der Beanspruchung des Sichgebührenden), der auch in der römischen aquae et ignis interdictio zu Tage tritt. Durch eine solche eximitur caput de civitate (fr. 2 de publ. iud. 48, 1); wer bisher Bürger war, verliert durch capitis minutio sein Bürgerrecht (fr. 5 pr. de cap. min. 4. 5), und dies versinnbildlicht man durch die Ausschliessung von Wasser und Feuer, wie für den Sklaven der Eintritt in die Rechtsgemeinschaft des Hauses, soweit er ihrer überhaupt fähig ist, durch die Zulassung zu Wasser und Feuer versinnbildlicht wird (Anm. 4).

---

5) Vgl. auch das oben § 14 a. E. über die Antheilnahme der Sklaven an der Opfergemeinschaft des Hauses Gesagte.

64. (Sorge des Haushalters für die Hauskoinonie). — Wir haben jetzt den Satz gewonnen, dass die Hausgenossenschaft eine durch die beiden Elemente des Feuers und des Wassers sacral zusammengehaltene Koinonie sei. Koinonie ist auch gerade der technische Ausdruck, mit dem, wie wir oben sahen, Aristoteles das Wesen der Hausorganisation bezeichnet. Prüfen wir jetzt weiter den Inhalt dieser Koinonie.

Der Hauptgott, unter dessen Schutz bei Griechen wie Römern die Hauskoinonie steht, ist Zeus (GIRG. S. 126). Die Griechen gehen ihm das Beiwort κτήσιος. Der Hausaltar, auf dem er seinen Sitz (zusammen mit der Hestia) hat, heisst, wie eben erwähnt wurde, der βωμὸς κτήσιος. Unter diesem Guts-Zeus sind Weib und Kind, Verwandte und Hörige, Sklaven und Vieh und lebloses Gut dem Regiment des Haushalters unterstellt. Vorzugsweise geehrt ist das schon von den Vorfahren überkommene Gut (die πατρῷα, παππῷα: paterna avitaque); aber der Haushalter hat auch, — je nach seinem Stande als Krieger, Gelehrter, Landbauer, Viehzüchter, Kaufmann, Handwerker, — neues Vermögen hinzuzuerwerben. Denn ihm liegt die Sorge für die Ernährung des Ganzen ob. Diese Pflicht spricht sich in der oben dargestellten indo-griechischen Speiseordnung aus. Der Hausherr hat erst den Göttern und Manen, dann den Kindern, alten Eltern, Angehörigen, Dienern, Gästen, Thieren ihr Theill zu geben, und schliesslich mit seinem Weihe selbst zu essen. Das ist Recht; aber nicht ein solches Privatrecht, wie wir es uns jetzt denken. Insbesondere die Alimentationspflicht der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern ist noch nicht so, wie wir es in unseren römischen Quellen vorfinden (Glück-Leist, Commentar V S. 77 ff.), civilrechtlich gedacht. Es werden die Rechte und Pflichten noch nicht als zwischen selbständig in der Civitas einander gegenüberstehenden „Rechtssubjecten" durch Rechtsnorm der Civitas geordnete aufgefasst, denen durch Gewährung einer Klage vor irgend einem Gerichte Rechtsschutz verliehen würde. Sicher ist diesem civilrechtlichen Standpunkte auch bei den Italikern ein dem indogriechischen analoger voraufgegangen, wonach die Stellung des Haushalters lediglich vom fas geordnet, darum aber nicht weniger fest regulirt war. Der Haushalter ist Regent des Hauswesens; seine Pflichten sind ihm von den

Göttern aufgelegt. Verletzt er sie, so können nicht die einzelnen Hausgenossen, seine Nahrung verlangenden Kinder oder alten Eltern, gegen ihn mit einer Klage vor Gericht auftreten, aber die Götter werden ihn wegen dieser Verletzung des fas schon genügend strafen.

Danach hat denn auch die Sorge für den Vermögenserwerb, welche dem Hausherrn zur Aufrechthaltung der ganzen Gemeinschaft obliegt, gar nicht bloss die rein egoistisch-privatrechtliche Motivirung, wie sie der späteren Rechtsentwicklung eigen ist. Man erwirbt nicht bloss als Einzelner Vermögen, wodurch man lediglich sich bereichert. Man erwirbt Vermögen als Haushalter, um die Gemeinschaft in richtigem leiblichen Stande [1]) und geistlichem Götterschutz zu bewahren. Man giebt ja von dem Erworbenen nicht bloss den Angehörigen, sondern auch den Göttern und Manen die ihnen zukommende Speise. Diesen höheren Mächten aber ist es nicht gleichgültig, in welcher Weise das Vermögen, von dem sie zehren, erworben worden ist. Es muss wohlerworbenes Vermögen sein, denn unrecht Gut gedeiht nicht. Und sie sind ja in der Lage, genau zu wissen, ob es wohlerworbenes Gut sei oder nicht. So gestaltet sich also in den alten Zeiten, wo religiöse, sittliche und (in unserem modernen Sinn) juristische Elemente noch ganz in einander verwachsen sind, die Nothwendigkeit, mit grösster Gewissenhaftigkeit die Frage vom Wohlerworbensein des Vermögens, von dem man Göttern und Manen vorsetzt [1a]), zu prüfen. Aus unseren indischen Quellen erhalten wir hievon ein lebendiges Bild. Aber wir werden schwerlich fehlgehen bei der Annahme, dass auch die Voreltern der Griechen und Römer gleichartig gedacht haben. Ich halte die Hauptstelle der indischen Quellen, die wir in dieser Richtung haben (Vishṇu, Cap. 58), für so instructiv, dass ich mich für berechtigt halte, sie ganz hieher zu setzen:

---

1) So kennt man denn auch schon den Begriff von Schulden, deren Zahlung nicht verweigert werden darf, weil sie für das Wohl der Hauskoinonie contrahirt worden sind; Vi. 6, 39 ‚ebenso muss er (der Haushalter) die Schuld bezahlen, die von irgend Einem für das Familienwohl contrahirt ist'; vgl. § 11 a. E.

1a) Das zur „Opferspeise" Geeignete wird dann wieder zum Maassstabe für anderweitige Speisegaben; vgl. § 43 Nr. a a. E.

‚(1) Das Vermögen der Haushalter ist von dreierlei Art, (2) weiss, gefleckt und schwarz. (3) Durch solche Obsequien, wie sie ein Mann mit weissem Vermögen vollzieht, macht er, dass (sein verstorbener Vorfahr) als ein Gott wiedergeboren wird; (4) durch Vollziehung derselben mit geflecktem Vermögen macht er, dass er als Mensch geboren wird; (5) durch Vollziehung derselben mit schwarzem Vermögen macht er, dass er als Thier wiedergeboren wird. — (6) Was durch die Lebensweise der eigenen Kaste von Mitgliedern irgend einer Kaste erworben ist, heisst weiss. (7) Was durch die Lebensweise der nächst unteren Kaste nach der Reihe ihrer eigenen erworben ist, heisst gefleckt. (8) Was erworben worden ist durch die Lebensweise einer einen oder zwei Grad niedrigeren Kaste als ihrer eigenen, heisst schwarz. — (9) Was ererbt worden ist, freundliche Gaben, und die Mitgift einer Frau, heisst weisses Vermögen, ununterschieden für Mitglieder irgend welcher Kaste. (10) Was erworben worden ist als ein Trinkgeld (bribe), als ein Lohn (für Ueberfahren auf einem Fluss u. dgl., oder für eine Braut u. s. w.), oder durch den Verkauf verbotener Artikel (wie Lak oder Salz) oder als Vergeltung für eine empfangene Wohlthat, heisst geflecktes Vermögen. (11) Was erworben worden ist durch Sklavendienst [Nand. interprets the term pārçvika by: „moving a chowrie to and fro before one's master, while standing by his side"], durch Spiel, durch Diebstahl, durch Betteln, durch Täuschung (wie wenn ein Mann sagt, er bedürfe eines Geschenks für einen Anderen, und es selbst behält, oder durch Nachmachung von Gold oder anderen Metallen), durch Raub, oder durch Betrug (wie wenn ein Mann dem Käufer die eine Sache zeigt und ihm statt dessen eine andere Sache aushändigt) heisst schwarzes Vermögen. (12) Was irgend ein Mann (in dieser Welt) mit irgend einer Habe (mag sie weisses, geflecktes oder schwarzes Gut sein) vornimmt, er wird demgemäss seinen Lohn, beides in der nächsten und in dieser Welt, empfangen'.

Nach einer anderen Schule wird das wohlerworbene Gut unter acht Rubriken gestellt; Vas. 16, 16 ‚Nun citiren sie noch (folgenden Vers): „vom Vater ererbtes Vermögen, ein gekauftes Ding, ein Pfand, einem Weibe nach ihrer Verheirathung von ihres Mannes Familie gegebenes Vermögen (anvādheya) [kann

auch scin: anvāhita oder anvādhi: ‚a deposit to be delivered to a third person'], ein Geschenk (pratigraha) [property promised, but not actually given], für Vollzichung eines Opfers empfangenes Gut, das Vermögen reunirter Theilhaber (s. u.), und Lohn, als das achte. 17. Was irgend von diesen (acht Arten von Vermögen) (von einer anderen Person) zehn continuirliche Jahre lang genossen worden ist [das longum tempus [2])] (ist dem Eigenthümer verloren). 18. Sie citiren ferner auf der anderen Seite (einen Vers) [vgl. Manu 8, 148. 149]: ein Pfand, ein Grenzstreifen [?boundary], das Vermögen Minderjähriger, ein (offenes) Dcpositum, ein versiegeltes Depositum, Frauen [Sklavinnen?], das Eigenthum eines Königs und das Vermögen eines Çrotriya, — gehen nicht verloren dadurch, dass sie (von Anderen) genossen werden'.

65. (Die Fraternität.) — Dass die altarische Haushalterordnung nicht aus dem egoistisch-privatrechtlichen Gesichtspunktc des späteren Civilrechts richtig zu erklären sei, sondern dass sie auf dem Gedanken einer durch den Hausherrn regierten Koinonie beruhe, ergiebt sich, abgesehen vom Bisherigen, auch noch weiter aus der rechtlichen Behandlung des Hausstandcs nach dem Tode des Haushalters. Freilich kann ich hievon nur einige kurze Züge geben. Zum vollen Verständniss wird es erst in der Bearbeitung des gesammten proethnischen Civilrechts einer eingehenden Untersuchung der Grundelemente des arischen Erbrechts bedürfen.

1) Die kurzen Züge, die ich hier gebe, fassen die Hauptsätze der indischen Sūtras über die sich an den Tod des Haushalters anschliessende Erbsocietät der Geschwister zusammen. Auf die noch im römischen „Consortium" fortlcbenden

2) Vgl. G. 12, 37: ‚das Gut eines Menschen, der weder ein Idiot noch ein Minderjähriger ist, wenn es gebraucht worden ist von Fremden vor seinen Augen [inter praesentes] zehn Jahre lang, gehört Dem, der es gebraucht'. — Bei Y. 2, 24 tritt dann hervor, dass man das longum tempus von 10 und von 20 Jahren geschieden hat: ‚wenn Einer sieht und nichts sagt, so findet der Verlust eines Landstückes [bhūmi; vgl. φύω], welches von einem Fremden [para; vgl. peregrinus; einer fremden Flur angehörig] benutzt wird [bhuj; fungor], nach 20 Jahren statt; der Verlust von anderem Gut [dhana] nach 10 Jahren'.

Ueberreste dieses altarischen Instituts habe ich bereits in meiner Schrift: „Zur Geschichte der römischen Societas" hingewiesen.

Wir sahen oben, dass die Sûtras den Beginn des heiligen Heerdfeuers, also eben den Beginn des Haushalterthums, als regelmässig von der Entzündung des Hochzeitfeuers datirend darstellen, dass sie aber dabei als Nebenfall die Entzündung bei der Erbtheilung erwähnen, und zwar diese noch wieder geschieden von der Entzündung durch den ältesten Bruder nach dem Tode des Hausherrn [1]). Es erklärte sich dies so. a) Es ist möglich, dass der Haushalter schon bei seinen Lebzeiten seine Söhne, indem sich dieselben verheiratheten, hat selbständig werden lassen. Dann hat er meist sein Vermögen selbst ganz oder zum Theil unter sie getheilt, und ist bei völliger Vermögenshingabe als Einsiedler in den Wald gegangen. Jedenfalls gehört hier die heilige Feuerentzündung der heirathenden Söhne unter den Begriff der Hochzeitfeuerentzündung. b) Es ist ferner möglich, dass nach dem Tode des Haushalters noch mehre Söhne unmündig sind, aber doch schon der Aelteste erwachsen und im Stande ist, während des ungetheilten Sitzenbleibens der Geschwister im Erbgut die Verwaltung des Erbguts in Vertretung des verstorbenen Vaters fortzuführen. Das ist der eine Fall (Çânkhâyana: „oder nach dem Tode des Hausherrn der Aelteste selbst") der uns hier interessirenden Erbsocietät der Geschwister. c) Es ist endlich möglich, dass nach dem Tode des Haushalters alle Söhne bereits heirathsfähig sind und, alsbald heirathend, sogleich theilen [2]), oder dass sie nach länger fortgeführter Erbsocietät heirathen und theilen, oder auch dass aus der Erbsocietät Einer austritt und ihm gegenüber getheilt werden muss, während die Anderen sich durch eine Verabredung (Reunion) zur Fortführung der Erbsocietät zusammenthun. Wohl alle diese drei Unterfälle des dritten Hauptfalles umfassen die Sûtras in Betreff der sich selbständig Etablirenden mit dem Ausdruck der Feuerentzündung „zur Zeit

1) Vgl. oben § 10 Not. 6.

2) G. 28, 1. 2 ‚Nach des Vaters Tode lasst die Söhne sein Vermögen theilen; oder während seiner Lebzeit, wenn die Mutter über die Zeit des Kinderbekommens hinaus ist, falls er es wünscht'.

der Erbtheilung". Der ganze Begriff wird überhaupt nur von „Einigen" angenommen; denn da die sich selbständig Besetzenden regelmässig auch als gleich heirathend gedacht werden, so kann er ja auch unter den Begriff der Entzündung des Hochzeitfeuers mit subsumirt werden. Dagegen die bei dem dritten Unterfall in Reunion Bleibenden werden wir mit jenem zweiten Hauptfall (b) zusammenzustellen haben, wo gleich „nach dem Tode des Hausherrn der Aelteste selbst" das Hausfeuer entzündet. Hier wie dort besteht die alte unzerrissene Gemeinschaft, die im Namen des verstorbenen Hausvaters vom ältesten Bruder in des Hausherrn Sinn und Namen fortgeführt wird. Es lebt also, nach der interimistischen Unterbrechung in der Unreinheitswoche nach dem Tode des Vaters, noch immer seine heilige, von ihm ungeschiedene, Heerdflamme.

2) Ueber diese, sei es anfängliche, sei es reunirte Erbsocietät lehren nun die Sūtras Folgendes.

a) Die definitive Erbtheilung[2a]) ist für die Erbsocii noch nicht erfolgt. Beides (Erbsocietät und Getheilthaben) steht zu einander im Gegensatz. Die definitive Erbtheilung steht unter der uralten, freilich sehr umstrittenen Manu-Norm: „Manu theilte sein Gut unter seine Söhne" (vgl. § 39). Ich hebe in Betreff derselben hier nur hervor, dass nach Gautama: dem Aeltesten, Mittleren, Jüngsten ein Additionaltheil zukommen kann, G. 28, 5—7; oder dass man dem Aeltesten zwei Theile gewährte, während die übrigen Söhne je einen Theil erhielten, G. 28, 9. 10; oder dass man nach der Seniorität die Auswahl gewisser Gegenstände gestattete, G. 28, 11—13; Vi. 18, 37; Vas. 17, 42—45; dass aber im Uebrigen das Princip gleicher Theilung galt, G. 28, 8 ‚alles übrige (Vermögen soll) gleich getheilt werden'. An sich war das indische Dharmarecht der Vornahme der Theilung günstiger gesinnt. Dadurch erhielt jeder Bruder seine eigene Feuerstelle, also es fand mehr Hausgottesdienst statt, mithin wurde für die ganze Familie nach damaliger Anschauung mehr geistliches Verdienst erworben,

---

[2a]) Das technische Wort für Erbtheilung ist ein dem Sanskrit und Griechischen gemeinsames; Curtius Nr. 256: Skt. dayē theile, theile zu, nehme Antheil; dāyas Antheil, Erbtheil; Gr. δατέομαι theile zu. Ueber die alte Klage εἰς δατητῶν αἵρεσιν: GIRG. S. 93 ff.; S. 496 f.

als wenn beim Sitzenbleiben in ungetheilten Gütern nur der älteste Bruder für die vereinte Familie den Hausgottesdienst vollzog; G. 28, 4 ‚in der Theilung liegt eine Vermehrung des geistlichen Verdienstes'. Aber wo die Erbsocietät in der einzelnen Familie beliebt wurde, da lag in diesem gemeinsamen Hauscultus des ältesten Bruders der rechtliche Grundgedanke der Institution deutlich vor Augen. Der Erstgeborene erhält das Ganze unter seine Verwaltung an Vaters Statt. Also es besteht nicht etwa die Auffassung eines ihm zuständigen Primogeniturrechtes (wie behauptet worden ist), sondern die Erbsocietät bleibt, so lange sie auch dauern mag, immer nur eine interimistische Einrichtung, auf die später die definitive Erbtheilung folgen wird. Da aber erst mit dieser Erbtheilung die eigenen, vom väterlichen abgeschiedenen, Hausfeuer beginnen, so liegt darin zugleich, dass die Verwaltung des gemeinsamen Hausfeuers, und somit der ganzen Gemeinschaft durch den Aeltesten, als einstweilige Fortführung der alten Herrschaft des Vaters, als wenn dieser noch lebte, erscheint; G. 28, 3 ‚oder das ganze Vermögen (mag) an den Erstgeborenen (kommen und) er soll die Uebrigen wie ein Vater halten'. Dies ist es auch, was Apastamba II 6, 14, 6 in den leicht missverständlichen Worten ausspricht: ‚Einige erklären, dass der älteste Sohn allein erbt', wobei der Commentator Haradatta erläuternd hinzufügt: „Die Anderen leben [d. h. bis zur definitiven Erbtheilung] unter seiner Protection“ [3]).

b) Die demnächstige definitive Erbtheilung wird auch bei der interimistischen Gemeinschaftsfortführung immer im Auge behalten, d. h. nur Diejenigen sind in letzterer Quoteninhaber, welche in ersterer einen selbständigen Theil erhalten werden. Das aber sind Diejenigen, welche in der Lage sind, demnächst selbständige Haushalter zu werden. Töchter sind anfangs nicht auf einen Erbtheil berechtigt, sie erhalten (s. u. § 80) nur den Schmuck der Mutter; Vas. 17, 40. 41 ‚nun (folgen die Regeln

3) Da die väterliche Herrschaft fortgeführt wird, so müssen auch die Schulden des Vaters ungetheilt bezahlt werden; Vi. 6, 35. 36 ‚so soll die Schuld des Vaters bezahlt werden von (irgend Einem) der Brüder (oder deren Söhnen) vor der Theilung; aber nach der Theilung sollen sie getrennt nach ihren Antheilen an der Erbschaft bezahlen'.

betreffend) die Theilung des (väterlichen) Guts unter Brüdern. Lasst die Töchter das Hochzeitsgeschenk ihrer Mutter theilen'. Aber auch unter deu Brüdern sind von der Theilung ausgeschlossen die, welche als Eunuchen oder Wahnsinnige keinen eigenen Hausstand begründen können, G. 28, 43; Vas. 17, 54. Ihnen muss von der Gemeinschaft der Geschwister der Unterhalt gewährt werden, Vas. 17, 54; Vi. 15, 33. Ferner sind von der Theilung ausgeschlossen die Brüder, welche auf Gründung eines eigenen Hausstandes durch Eintritt in den geistlichen Ordensstand eines perpetuellen Schülers, Eremiten oder Asceten verzichtet haben, Vas. 17, 52. Auch wenn nach dem Tode des Hausvaters gleich definitive Theilung beabsichtigt wird, so muss doch damit gewartet werden, bis die schwangere Wittwe geboren hat, Vas. 17, 41.

c) Die Einheitlichkeit des Erbvermögens spricht sich darin aus, dass auf ihm die Verbindlichkeit ruht, die Angehörigen der Familie, wie die nicht erbfähigen Kinder, die Wittwe des Verstorbenen im Nigoya, Vas. 17, 62, zu unterhalten. Ferner in dem Accrescenzrechte, welches den Gemeinschaftstheilhabern zusteht. Allerdings tritt dies Accrescenzrecht nicht ein, wenn ein (schon verheiratheter) Theilhaber mit Hinterlassung männlicher Nachkommenschaft verstirbt; hier treten diese in seinen Theil ein. Fehlen ihm aber Söhne, so haben alle nicht reunirten Brüder das Accrescenzrecht [4]), während, wenn eine Reunion stattgefunden hatte, nur die reunirten Theilhaber am Accrescenzrechte theilnehmen [5]). War dagegen die Erbschaftssocietät bereits durch die definitive Erbtheilung gelöst, und einem der früheren Theilhaber wird nunmehr ein Sohn geboren, so können die anderen früheren Mittheilhaber auf Accrescenzrecht keinen Anspruch erheben [6]).

4) G. 28, 27: the heritage of not reunited (brothers) deceased (withont male issue goes) to the eldest (brother) [Haradatta: ,the word eldest is used to give an exampie (wohi besser: es kommt an den Aeltesten, weil er der Verwalter der ganzen Gemeinschaft ist); the property goes to the brothers, not to the widow, nor to the parents; that is the opinion of the venerable teacher'].

5) G. 28, 28: if a rennited coparcener dies (without maie issue) his reunited coparcener takes the heritage.

6) G. 28, 29: a son born after partition takes exclusively (the wealth) of his father.

d) Während des Bestandes der Erbschaftssocietät fällt das, was die einzelnen Theilhaber durch gewöhnliche Thätigkeit erwerben, in die Gemeinschaft, während das aus gelehrter Thätigkeit Gewonnene [eine offenbar spätere Privilegirung der Brahmanen] zu Sondergut der gelehrten Theilhaber wird [7]).

Vorstehendes mag zur Veranschaulichung der Erbschaftssocietät hier genügen. Es zeigt deutlich den altarischen Grundgedanken. Was durch das gemeinsame heilige Heerdfeuer zusammengehalten wird, das bildet eine sacralrechtliche Koinonie. Es steht unter der Regierung Dessen, dem als hauspriesterlicher Autorität die Besorgung des heiligen Feuers obliegt. Das ist zunächst der Hausvater. Dieser ist seit Entzündung des Hochzeitfeuers der eigentliche Regent des Hauswesens. Stirbt er, so kann unter Umständen das väterliche Hausfeuer vom ältesten Sohn noch fortgeführt werden [8]). Alsdann lebt

---

7) G. 28, 30. 31: what a learned (coparcener) has acquired by his own efforts, he may (at his pleasnre) withhold from his unlearned (coparceners); unlearned coparceners shall divide (their acqnisitions) eqnally. — Vi. 6, 34 ‚Eine Schuld, welche von Theilhabern contrahirt ist, soll von irgend Einem von ihnen, der gegenwärtig ist, bezahlt werden‘.

8) Sehr nahe lag es dem arischen Sinn, bei dem nngetheilten Sitzen der Brüder in der Hauskoinonie anch gelegentlich eine allen Brüdern gemeinschaftliche Fran, also eine polyphratrische Ehe, znzulassen. Dieser Sinn tritt ja noch wieder in Sparta hervor (GIRG. S. 78 Not. r). Ueber die Rechtfertignng solcher Ehe haben die Inder sorgfältig nachgedacht. (Vgl. darüber Bachofen, Ant. Br. 1 17 ff.) a) Es wird rechtsgültig vollzogene Eheschliessung voransgesetzt: ‚In gesetzlicher Form wird sie nns Allen Gattin sein nnd nach dem Rang unsers Alters die Hand jedes Einzelnen vor dem Altar ergreifen‘. (§ 23.) b) Der altarischen allgemeinen Regel widerspricht solche polyphratrische Ehe; ‚die Welt nnd die Veden missbilligen es. Keine Frau giebt es, die einzige Gemahlin mehrer Männer wäre; nie haben nnsere hochgesinnten Vorväter einem solchen Gesetze gehuldigt‘ [es findet sich keinerlei indische Andeutnng, dass die polyphratrische Ehe ein Ueberrest „des regellosen Hetärismus der Urzeit“, eine allgemeine „Mittelstufe der menschlichen Entwicklung“ gewesen sei]. c) Der allgemeinen Regel gegenüber hat es aber allerdings geheiligte Präcedenzfälle von Ausnahmen gegeben; ‚nein, keine Sünde liegt hier vor. Ein Purāṇa erzählt, wie eine Anachoretin, die tugendreichste aller tugendhaften Franen, Gautamī, sieben Ṛishis ehelichte‘; u. s. w. d) Man darf desshalb, unter Festhaltnng der allgemeinen Regel, an der ausnahmsweisen Sündlosigkeit der polyphratrischen Ehe nicht zweifeln; ‚ich erkenne die höhere Fügnng nnd das Geheimniss des Schicksals; ferne sei von mir die Untersuchung, ob Gott wohl oder übel gethan habe‘.

bis zur definitiven Erbtheilung die alte Koinonie fort. Jedenfalls ergiebt sich hieraus, dass die Societät als Fraternitätsgemeinschaft eine uraltarische sacralrechtliche Institution genannt werden muss [9]).

Zweiter Abschnitt.

Zwangskraft der potestas des Haushalters.

66. (Einleitung.) — Nachdem gezeigt worden ist, wie sich das alte Haushalterrecht als eine durch die Elemente des Feuers und Wassers sacralrechtlich zusammengehaltene Gemeinschaft darstelllt, muss die Frage erörtert werden, unter welchem Schutz diese Rechtsorganisation gestanden habe, und durch welche Zwangskraft dieselbe gegen Verletzungen aufrecht erhalten wurde. Es giebt kein Recht ohne eine ihm beiwohnende Zwangskraft. Wenn ich hier von Zeiten spreche, die vor der gewohnheitsrechtlichen oder gesetzlichen positiven Feststellung weltlich-bürgerlicher Normen und der Aufrechthaltung derselben in fest organisirten Gerichten liegen, so habe ich mich bisher mit dem öfters zu wiederholenden Satze begnügt, dass in Betreff des Ṛita und des Themisrechtes Jeder sich selbst schütze, und, wenn er sich im Rechte fühle, auf die Beihülfe der Götter traue (§ 28 Not. 7). Aber mit solchem allgemeinen Satze ist noch nichts gewonnen für das Verständniss der Frage, wie wir uns im Genaueren die allmälige Umwandlung des alten Selbstschutzes des Themisrechtes in den späteren gerichtlichen Schutz des Civilrechtes zu denken haben. Nur wenn wir die einzelnen Fäden zu entdecken im Stande sind, an denen diese Umwandlung stattgefunden hat, werden wir an Stelle blosser Präsumtionen wirkliche, freilich immer noch sehr lückenhaft bleibende, geschichtliche Untersuchung gesetzt haben.

Die Punkte, an die überhaupt angeknüpft werden muss, habe ich in meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte S. 480 ff. erörtert. Das Kleinkönigthum ist zweifellos eine aus der altarischen Zeit datirende indogräcoitalische Institution, ebenso

9) Dass ausserdem in der Sûtraperiode auch schon Handelssocietäten vorkommen, wird unten § 74 Not. 2 beim Kauf erwähnt werden.

wie die potestas des Hausvaters. Ferner ist sicher, dass in diesen drei Völkern das Kleinkönigthum als erweiterte hausherrliche Gewalt behandelt wird. Dem entspricht auch die römische Terminologie: dem Hausherrn wie dem König steht im Kreise seiner potestas die animadversio zu. Wie der König den Verräther tödten darf, so kann auch der Hausherr Weib und Kind, wie die Sklaven wegen schlimmer Vergehen mit Tod, Veräusserung oder Verbannung strafen. Ein Beispiel solcher Verbannung eines Sohnes durch den Vater wegen Mordes eines Hausgenossen ist oben auch aus dem Kreise der griechischen Quellen mitgetheilt worden (§ 13 vor Not. 2: ἐξεληλαμένος ὑπὸ τοῦ πατρός).

Aber wie steht es mit allem Dem, was nicht in des Königs ursprüngliche potestas eingreift und was ausserhalb der Hausgenossenschaft liegt? Also wenn ein Hausvater selbst oder Einer seiner Hausgenossenschaft von Jemandem, der möglicherweise ein anderer Hausvater oder zu dessen Hauswesen Gehöriger ist, eine von der animadversio nicht erfassbare Rechtsverletzung erleidet? Wie haben wir uns im Genaueren nach arischen Grundanschauungen die Selbsthülfe gestaltet zu denken, und wie haben wir uns die allmälige Umgestaltung derselben in gerichtlichen Schutz vorzustellen? Ich theile die Frage in zwei Gesichtspunkte: Entweder es wird gegen den Hausvater oder das „Seinige“ eine Unthat verübt. Ich will dies die Criminalverfolgung nennen. Oder er ist dem Hausherrn Etwas vom „Seinigen“ (Mensch oder Sache) abhanden gekommen, das er nunmehr reclamirt. Ich nenne dies die Civilverfolgung.

1. Die Criminalverfolgung.

67. (Gegensatz des gewöhnlichen Mordes und des Elternmordes.) — Ich habe oben ausgeführt, dass die criminalrechtlichen Grundelemente der Altinder durchaus dieselben sind, wie die gräcoitalischen. Auch bei den Indern giebt es die Lehre von der berechtigten Tödtung des Angreifers, und von der Reinigung eines durch casuelle oder culpose Tödtung Befleckten. Soweit sich hiefür Sühngerichte entwickelt haben, wie sie specialisirt im attischen Delphinion- und Prytaneion-Gericht vor

uns liegen, in soweit kommt als Hauptgesichtspunkt in Betracht, dass es gerade im Interesse des Thäters liegt, die Sache vor Gericht gebracht zu sehen, damit gegenüber übler Nachrede sein Freisein von wirklicher Schuld constatirt werde. Man kann sich also denken, dass hier die Angelegenheit gar nicht durch einen Ankläger, sondern vom Thäter selbst dem Sühngericht vorgelegt werde. Wir können aber diese Fragen fortan bei Seite legen, um uns lediglich mit derjenigen Tödtungslehre zu beschäftigen, die in Athen in dem Palladium- und Areopag-Gericht ihre Verkörperung erhalten hat. In Betreff dieser Lehre ist der Fingerzeig von hohem Werthe, den wir aus dem oben dargestellten indischen Rechte entnehmen können. Bei den Altindern stehen sich (s. ob. § 50) ursprünglich einfach zwei Begriffe gegenüber: der gewöhnliche Mord und das mahāpātaka des Elternmordes. Jener wird vom Bluträcher verfolgt; aber dabei ist die in den Blutrachefehden so mannigfaltig sich gestaltende Entschuldigung denkbar, dass die That in Aufregung über früher Erduldetes geschehen, also verzeihlich, und mithin durch Abzahlung einer Entschädigungssumme eine Beilegung der „Feindschaft" (vairayātana) möglich sei. In unseren indischen Sūtras lebt die Blutrache nicht mehr [1]), wohl aber noch das Compositionensystem. Dieser, der Elternmord, ist an sich absolut unverzeihlich [abgesehen von der Verzeihung des Parens selbst]. Diese ursprüngliche Unverzeihlichkeit, die sich aus der gar keine Entschuldigung zulassenden Hybris erklärt, beweist sich gerade aus dem ältesten für dies mahāpātaka eingeführten prāyaçcitta. In martervollster Selbstopferung erfand man ein Mittel des „Reinsterbens", also der Verzeihlichkeit nicht für dieses, wohl aber doch für jenes Leben und für ehrliches Begräbniss.

---

1) Eine Reminiscenz an dieselbe enthält die schöne indische Sage vom Königssohn Lebeiang und dem König Brahmadatta (Oldenberg, Buddha S. 299 ff.): „Br. hat meinen Vater nnd meine Mutter getödtet. Jetzt ist die Zeit für mich gekommen, meiner Feindschaft Genüge zu thun". In der Ueberlegung, dass „unsere Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen würde", schenken sich Beide das Leben, reichen sich die Hände und schwören, einander nichts Böses zu thun. Sie erfüllen damit das letzte Wort von Lebelangs Vater: „nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe. Durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe".

Ich glaube nunmehr nachweisen zu können, dass dieser selbe zweifellos bei den Altindern bestehende Gegensatz von gewöhnlichem Mord und von Elternmord auch der altgriechische ist. In Athen hat sich die Frage vorzugsweise an die von den Griechen in der mannigfaltigsten Weise behandelte Orestes-Sage angeknüpft[2]). In der Aeschyleischen Trilogie haben wir eine dieser Behandlungen vollständig vor uns. Es kommt mir nicht in den Sinn, dem Aeschylos von dem hochpoetischen Werthe seiner tiefergreifenden Schilderung auch nur ein Stückchen rauben zu wollen. Aber es ist doch klar, dass er sich nicht Alles selbst ausgesonnen, sondern ein umfängliches vorhandenes Material traditionellen griechischen Sagenstoffes poetisch verarbeitet hat. Gerade die Art seiner Verarbeitung erhöht sein poetisches Verdienst. Versuchen wir nun diesen alttraditionellen Stoff uns zu reconstruiren. Wenn sich daraus ganz derselbe Satz ergiebt, wie jener altindische, so werden wir berechtigt sein, denselben für einen proethnischen Grundgedanken des altarischen Criminalrechtes zu erklären. — Ich gehe jetzt auf die genauere Analyse des Aeschyleischen Sagenstoffes ein.

A. Die Blutrache.

68. (Gerichtsorganisation für die vom Bluträcher zu verfolgende That.) — In dem Blutracherecht haben wir die technische Privatfeindschaft der alten Zeit vor uns[1]). Vorzugsweise hat sie ihre Geltung ausserhalb des Bereichs eines

---

2) Bachofen meint (und Kohler hat ihm darin zugestimmt), dass in der Orestes-Sage ein griechischer Ueberrest des uralten tellurischen „Mutterrechtes“ nachweisbar sei. Hat man aber verfolgt, wie der ganze altarische Rechtsbau auf dem Parentalrechte errichtet ist, so ergieht sich von vorn herein, dass diese Ansicht auf einem Missverständniss beruhen müsse. Der altarische Gegensatz ist nicht: Unverzeihlichkeit des Muttermordes und Verzeihlichkeit der übrigen Mordthaten (insbesondere auch des Vatermordes), sondern: Unverzeihlichkeit des Elternmordes und mögliche Verzeihlichkeit der sonstigen Tödtungen. Dass dies auch vollständig für die Orestes-Sage zutrifft, wird sich aus der nachfolgenden Darstellung ergeben.

1) Die Blutrache ist ein bei den verschiedensten Völkern, je nach den mannigfachen Gestaltungen des Geschlechtarwesens, in grossen Verschiedenheiten auftretendes Rechtsschema. Ich verfolge hier nur die arische Blutrache-Institution, und auch diese nur innerhalb der indogräcoitalischen Grenzen.

Geschlechtes. Sie wüthet überwiegend, als eine kaum je abzuschneidende Kette von Mordthaten, zwischen verschiedenen Geschlechtern. Aber auch innerhalb eines Geschlechts kann sie, als ein durch die animadversio des Familienhauptes nicht mehr zu bändigendes Unglück, Fuss fassen, und gerade in diesem Gebiete ist sie für die juristische Prüfung ihrer einzelnen Elemente von besonderem Interesse. Das Atridengeschlecht bietet in dieser Hinsicht reichen Stoff [2]), den ich in Anknüpfung an die Aeschyleische Darstellung zerlegen will.

1) Das Blutrache-Institut ist das durch die Tödtung hervorgerufene Feindschaftsverhältniss zwischen dem Thäter (und den Seinigen) einerseits, und dem nächsten zur Rache verpflichteten Blutsverwandten des Ermordeten andererseits. Aus dem Atridengeschlecht reihen sich die Fälle so aneinander. Atreus setzt zu eklem Mahle seine Neffen ihrem Vater Thyestes zur Speise vor. Dafür ist des Thyestes Sohn, Aegisthos, Bluträcher gegen Atreus und seinen Sohn Agamemnon. Damit ist der Unglück bringende Rachegeist des Geschlechts, der *ἀλάστωρ* oder der *δαίμων γέννης τῆσδε* [3]) wach geworden, Ag. 1475. 1500. 1505. Derselbe erzeugt neues Unheil, indem er den Agamemnon verleitet, um das Absegeln der Flotte trotz der widrigen Winde zu bewirken, die Tochter zu opfern. Das ist, wenngleich von den Priestern angerathen, Blutschuld, wofür der Mutter Klytämnestra die Rache obliegt, Ag. 1412 (*ἔθυσεν αὑτοῦ παῖδα φιλτάτην ἐμοί*). Klytämnestra und Aegisthos, mit einander in Ehebruch lebend, ermorden nun, Jedes sich auf Rächerpflicht

---

2) Ein Fall der Tödtung des Kindes durch die Mutter wird noch Hiket. 65 erwähnt: ξυντίθησι δὲ παιδὸς μόρον, ὡς αὐτοφόνως ὤλετο πρὸς χειρὸς ἕθεν δυσμάτορος κότου τυχών.

3) Der Begriff des Rechegeistes ruht auf dem des Fluchs (der ἀρά) des Verstorbenen. Er hat also einen gemeinsemen Grnndgedenken mit der Erinys des getödteten Perens, und so kommt es, dass in der späteren Zeit der ἀλάστωρ des Verstorbenen, der vom nächsten Verwendten fordert, dass er seinen Tod räche, auch mit unter den Begriff von Erinys im w. S. gefasst wird. Wir werden dies unten sich noch genauer erklären sehen. Ursprünglich aber sind der Geist, der den Bluträcher zur Ausübung seiner Pflicht drängt, und der Geist des gemordeten Parens, der die Verfolgung des Mörders, als Eltere-Erinys, selbst übernimmt, die Personificationen ganz verschiedener Rechtsinstitnte.

stützend, zusammen den Agamemnon. Hiefür erhält Orest Recht und Pflicht der Blutrache. Indem er den Aegisthos tödtet, ist die Blutrachefrage zwischen ihnen erledigt. Indem er seine Mutter Klytämnestra wegen des Gattenmordes [4]) tödtet, thut er nur, was er thun musste. Aber nunmehr erhebt sich gegen ihn das alte Moirenrecht der Eltern-Erinyen, das gar nicht danach fragt, welche Schuld etwa die gemordete Mutter ihrerseits auf sich geladen hatte, und dass der sie mordende Sohn zu der That durch den *ἀλάστωρ* (Erinys im w. S.) seines von seiner Mutter gemordeten Vaters gezwungen wurde; Choeph. 924: *ὅρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας. — τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεὶς τάδε;*

2) Das treibende Element in der Blutrache ist der Rachegeist des Erschlagenen. Indem der Getödtete sich jetzt im Jenseits befindet, hat er im Diesseits, als unlöschliches Kennzeichen, als Rächermal, den von der Erde getrunkenen Blutfleck zurückgelassen. Von jenem Rachegeist und diesem das Land unrein machenden Blute wird der nächste Verwandte unablässig getrieben, seiner Rachepflicht nachzukommen, und der Mörder immerfort wegen seiner That in Angst und

---

4) Gattenmord und Elternmord liegen nach Auffassung des hohen Alterthums in ganz verschiedenen Gebieten. Vom Elternmord, dem indischen Mahāpātaka, wird in Betreff der Griechen alsbald weiter die Rede sein. Die Gattentödtung wird, wenn der Mann seine Frau tödtet, meist unter den Gesichtspunkt der hausherrlichen animadversio fallen. Wenn die Frau ihren Mann tödtet, so wird bei den Indern die aus des Mannes Familie Ausgestossene und unter die Gewalt des Vaters Zurückgefallene von Diesem gerichtet worden sein, bis dann für diesen Fall Königsstrafen eingeführt worden sind, § 56 Nr. II E. — Bei den Griechen stellt Aeschylos Gatten- und Elternmord folgendermassen gegeneinander, Eum. 213 ff.: Die Gattentödtung rückt erst das neuere Themisrecht der olympischen Götter mehr in den Vordergrund; Hera und Zeus halten auf die Unverletztheit des Ehebundes; das alte Moirenrecht der Erinyen kümmert sich nicht darum: ἦ, κάρτ' ἄτιμα καὶ παρ' οὐδὲν ἦκέ σοι Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστεύματα. Dagegen den Erinyen ist von uralter Zeit her vorgeschrieben (ἔστιν ἡμῖν τοῦτο προστεταγμένον), den Vater- und Muttermörder, der das Blut Derer vergiesst, die ihn gezeugt haben, aus dem Hause zu treiben (τοὺς μητραλοίας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν). Dass die Erinyen den Gattenmörder nicht verfolgen, erklärt sich daraus, dass dieser nicht das eigene Blut vergossen hat: τί γὰρ γυναικὸς ἥτις ἄνδρα νοσφίσῃ; — οὐκ ἂν γένοιθ' ὅμαιμος αὐθέντης φόνος.

Schrecken erhalten; Choeph. 66 „durch das von der Nährerin Erde getrunkene Blut wurde der Mord nie zerfliessend fest als ein Rächer (*τίτας φόνος πέπηγεν οὐ διαρρύδαν*); die schwerleidende Verblendung zerreisst den Schuldigen bis zum Ueberschwellen der gewaltigen Krankheit".

Der auf der besudelten Erde festgemachte Mord fordert Zweierlei. Der besudelte Thäter muss vom Bluträcher gestraft werden, oder man muss, wenn möglich, den Thäter entsündigen; das besudelte Land aber muss gereinigt werden. Die Bestrafung des Thäters durch den Bluträcher fordert nicht bloss der Rachegeist des Getödteten, sondern auch die Götter verlangen sie als eine Nothwendigkeit. Das ist Themisrecht. Orest sagt (Choeph. 269) „niemals wird mich des Loxias gewaltiger Orakelspruch verrathen, der mir befahl, diese Gefahr zu bestehen, und stürmische Verwirrung meinem Herzen anzeigte, wenn ich nicht die am Vater Frevelnden durch gleichen Tod strafe". Bei solcher Ausführung wird erwartet, dass zu der vom Gott befohlenen Rachethat der Gott auch seine Hülfe leisten werde; Choeph. 18: *ὦ Ζεῦ, δός με τείσασθαι μόρον πατρὸς, γενοῦ δὲ σύμμαχος θέλων ἐμοί* [5]). Und in der That wird denn auch die Rachestrafe unter dem göttlichen Beistande ausgeführt; Ag. 1280: „es wird uns ein anderer Rächer kommen, der muttertödtende Spross, der Strafvollzieher seines Vaters (*ποινάτωρ πατρός*). Ein fern diesem Lande herumirrender Flüchtling kehrt er heim, den Freunden dieses Unglück zu endigen" [6]).

Die Art, wie der Bluträcher den Thäter zu strafen hat, ergiebt sich aus dem Talionsbegriff; Ag. 1323: *ἡλίου δ' ἐπεύχομαι πρὸς ὕστατον φῶς, τοῖς ἐμοῖς τιμαόροις ἐχθροῖς φονεῦσι τοῖς ἐμοῖς τίνειν ὁμοῦ.* Es ist uralter Thesmos, dass, so wie Einer thut, so er auch leiden muss; Ag. 1561: *φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων. μένει δὲ μίμνοντος ἐν*

5) Vgl. noch Choeph. 460: Ἄρης Ἄρεϊ ξυμβαλεῖ, Δίκᾳ Δίκα. ἰὼ θεοί, κραίνετ' ἐνδίκως (δίκας).

6) Choeph. 946. Die Vollführung der Blutrache (δολιόφρων ποινά) ist das Werk der den Thäter ergreifenden Zeustochter, welche die Sterblichen: Gerechtigkeit nennen (ἔθιγε δ' ἐν μάχᾳ χερὸς ἐτητύμως Διὸς κόρα, — Δίκαν δέ νιν προσαγορεύομεν βροτοὶ τυχόντες καλῶς, — sie haucht den Verderbens-Zorn auf die Feinde (ὀλέθριον πνέουσ' ἐν ἐχθροῖς κότον.

θρόνῳ Διὸς παθεῖν τὸν ἔρξαντα. θέσμιον γάρ [7]). Dem Feinde muss man gleiche Uebel bieten, Choeph. 123: τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβασθαι κακοῖς; also: feindliches Wort auf feindliches Wort (Choeph. 309: ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω), Wunde um Wunde (Ag. 1430: τύμμα τύμματι τεῖσαι), Tod um Tod (Choeph. 144: τοὺς κτείνοντας ἀντικατθανεῖν) [8]).

Insbesondere das „Tod um Tod", die eigentliche Blutrache, fassen die Griechen als urälteste Dike, wie sie sowohl von dem Moirenrechte, als von dem neueren Rechte des olympischen Zeus anerkannt werde; Choeph. 306: ἀλλ', ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν τῇδε τελευτᾶν ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει. Die Blutrache ist schon nach dem alten Recht der chthonischen Götter das aus dem Unrecht hervorgehende Recht, die Wiederherstellung des gebrochenen Rechtes (Choeph. 398: δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπαιτῶ. κλῦτε δέ, Γᾶ χθονίων τε τίμαι). Es ist Ur-Nomos, dass die Blutstropfen, welche die Erde getrunken hat, anderes Blut fordern; Choeph. 400: ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν αἷμα. βοᾷ γὰρ λοιγὸς Ἐρινὺν [hier ist nicht die eigentliche (Eltern-)Erinys gemeint, sondern die Erinys i. w. S., der den Bluträcher zur That treibende ἀλάστωρ] παρὰ τῶν πρότερον φθιμένων ἄτην ἑτέραν ἐπάγουσαν ἐπ' ἄτῃ.

Der Bluträcher ist zugleich Rächer (Diketräger) und Richter; Choeph. 119: ἐλθεῖν τιν' αὐτοῖς δαίμον' ἢ βροτῶν τινα — πότερα δικαστὴν ἢ δικηφόρον λέγω; Er vollführt sein schweres Amt unter Beistand der Δίκη; Choeph. 497: ἤτοι δίκην ἴαλλε σύμμαχον φίλοις, ἢ τὰς ὁμοίας (αὐτὸς) ἀντίδος λαβεῖν, εἴπερ κρατηθείς γ' ἀντινικῆσαι θέλεις. Aber es liegt am Tage, dass dies uralte Moirenrecht, das auch von der Themis der neueren Götter anerkannt ist, in der aus der That sich

---

7) Choeph. 313: δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

8) Vgl. noch Choeph. 930: ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε. Hepta 601: ἄτης ἄρουρα θάνατον ἐκκαρπίζεται. — In dem Talionsprincip liegt die Rechtfertigung, dass die Tödtung des Thäters durch den Bluträcher eine berechtigte ist, also an sich damit die Angelegenheit zu Ende sein musste, wenn nicht die Gegner sie anders interpretirten und aus der rächenden Blutthat den Anlass zu neuer Rache ableiteten.

immer neu erzeugenden Rache, dem Hin und Her des Besiegtseins und Siegens, eine Kette von Unglück in die Geschlechter und die Volksgemeinschaft trägt. Die Tödtung, die der Eine als Strafe für früher erlittene Unbill ausführt, sie gilt dem Andern als neuer Angriff, die wieder neuen Strafmord fordert. So häuft sich Leid auf Leid, und die davon Berührten sind zum Unglück geboren; Ag. 1338: *νῦν δ' εἰ προτέρων αἷμ' ἀποτείσας καὶ τοῖσι θανοῦσι θανὼν ἄλλων ποινὰς θανάτων ἐπικραίνει, τίς (ποτ') ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι τάδ' ἀκούων;*

69. (Fortsetzung. — Gerichtsorganisation für die vom Bluträcher zu verfolgende That.) — 3) Wie bei den Indern sich an die Blutrache das Prāyaçcitta-System angeschlossen hat, so finden sich auch bei den Griechen neben der im Uebrigen geltenden Blutrache mannigfache sühngerichtliche Einrichtungen, worin der Mörder persönliche Reinigung empfangen konnte. Es wird uns in dem Falle des Adrast (§ 13) berichtet, dass die griechischen in dieser Richtung geltenden Gebräuche nicht wesentlich von den lydischen verschieden gewesen seien. Wir werden danach annehmen dürfen, dass die so mit den lydischen einheitlich zusammengestellten griechischen Bräuche (*τὰ νομιζόμενα*) im Wesentlichen auch in den einzelnen griechischen Poleis und Heiligthümern dieselben gewesen seien. Auch wird es schwerlich Bedenken haben, den Inhalt dieser Bräuche sich [wenn auch mit verschiedenen Abstufungen] so zu denken, wie er bei der (unten noch weiter zu besprechenden) sühngerichtlichen delphischen Reinigung des Orestes [1]) hervortritt. Danach bestand die formellste Art der Reinigung in Folgendem.

1) Es gab offenbar mehrfache Arten der Reinigung, auch weniger formelle. Eine derselben beschreibt nach den Exegetenschriften der von Petersen S. 178 citirte Athenäus IX p. 409 F: Das ἀπόνιμμα ἐπὶ τῶν τοὺς ἐναγεῖς καθαιρόντων. a) Graben einer Grube gegen Abend des Grabmals (es wird also vorausgesetzt, dass der Mörder jetzt sich da befindet und in die Grube tritt). Der Reinigende nach Abend schauend, giesst Wasser hinab und ruft die unteren Götter an: „Euch, denen es nöthig und Themis ist, sei dies ἀπόνιμμα dargebracht". Dann Herabschüttung von Oel oder Salbe [μύρος]. b) Hierauf nimmt der Reinigende [ἀπονιψάμενος] und seine Opfergenossen [οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες = die nach

a) Sie bezieht sich auf die Person des Thäters. Diese wird dadurch rein und fleckenlos, während sie als eine beschmutzte sich nach den über den Hiketes geltenden Grundsätzen (s. § 60) genaht und interimistische Aufnahme gefunden hatte. Apoll sagt vom Orest (Eum. 576): „dieser Mann ist ein Hiketes meines Hauses und ein Ephestios meiner Penetralia. Ich machte ihn von diesem Morde zum Katharsios“ [2]). Ist die Entsündigung erfolgt, so ist der Thäter nunmehr auch an anderen Orten als persönlich rein anzusehen; Eum. 473: „Du bist (sagt in Athen die Göttin von dem in Delphi gereinigten Orest) nach richtig erfülltem Nomos rein und fleckenlos als Hiketes zu meinem Hause gekommen, und ich halte Dich den nunmehr (persönlich) Tadellosen meiner Polis in Ehren“.

b) Die Reinigung knüpft an den Grundgedanken an, dass der Mörder an seinen Händen durch die That beschmutzt worden sei (*οὐ καθαρὸς χεῖρας*, s. ob. § 48 a. E.). Diese Hände müssen durch sacralen Act wieder fleckenlos gemacht werden; Eum. 235 (Orestes spricht) „Herrin Athene, ich komme auf Befehl des Loxias, nimm gütig den *ἀλάστωρ* [d. h. den dem Rachegeist seines Vaters gehorchenden Bluträcher] auf. Er ist kein Befleckter und an seiner Hand Ungereinigter, sondern ein für die anderen Häuser und den Verkehr der Sterblichen schon Gesühnter und mit Opferblut Abgeriebener“ (*οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα, ἀλλ' ἀμβλὺν ἤδη προστετριμμένον τε πρὸς ἄλλοισιν οἴκοις καὶ πορεύμασι βρότων*). Eum. 280 „das Blut an meiner Hand schläft und schwindet (*βρίζει γὰρ αἷμα καὶ μαραίνεται χερός*); das Miasma ist ausgewaschen; als es noch frisch war, ist es an der Hestia des Gottes Phoibos vertrieben durch das reinigende Blut des getödteten Schweines“.

---

dem Opfer die Eingeweide des Opferthiers Verzehrenden (die römische visceratio)] Wasser, reinigt und wäscht ab das Blut des zu Reinigenden [ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου]. c) Nach Erledigung der Abwaschung wird das Waschwasser auch in die Grube gegossen [μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας (d. h. wohl: den Gereinigten aus der Grube erhebend) εἰς ταὐτὸ ἔγχεε].

2) Man unterschied noch im Genaueren die drei Stadien des Bittflehens, der Reinigung und der Sühnung. Petersen S. 189: „Solon in dem Gesetze über den Eid, Pollux 8, 142: τρεῖς θεοὺς ὀμνύναι κελεύει Σόλων: ἱκέσιον, καθάρσιον, ἐξακεστῆρα (oder ἐξακεστήριον)“.

c) Der sacrale Reinigungsact selbst wird uns Eum. 439 ff. anschaulich beschrieben. (Ath.): „wenn dem Rechte trauend (*πεποιθὼς τῇ δίκῃ*) Du bei meiner Hestia das Götterbild fassend sitzest, ein verehrungswürdiger Bittflehender in der Weise des Ixion“ [s. darüber unten]; — 443 (Orest) „Herrin Athene, zuerst werde ich Dir nach Deinen letzten Worten die schwere Sorge nehmen. Ich bin kein um Reinigung Flehender und habe keinen Schmutz (*μύσος*) mehr an meiner Hand, indem ich an Deinem Bilde niedersitze. Davon werde ich Dir das grosse Zeugniss sagen. Das Gesetz, das für Den gilt, dessen Hand mit Blutschuld befleckt ist, bestimmt, dass er stumm sei (*ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος*)[3]), bis die, von einem zur Reinigung von Blutschuld fähigen Manne vollzogene, Schlachtung frischmilchenden Weideviehs ihn blutig gemacht hat (*ἔστ' ἂν πρὸς ἀνδρὸς αἵματος καθαρσίου σφαγαὶ καθαιμάξωσι νεοθήλου βοτοῦ*). So wurden wir schon längst vor anderen Häusern, und in seichter Watestelle (vadum), und durch strömenden Wasserdurchgang gereinigt“.

Der Gedankengang ist deutlich. Die Mörderhand ist befleckt. Die Schuld des Mordes kann von dem Haupt des Schuldigen nur dadurch abgelenkt werden, dass man ein stellvertretendes Thier büssen lässt, und das Blut dieses Thieres über

3) Der παλαμναῖος ist der αὐτόχειρ, der seine Hand mit dem Blute des Erschlagenen befleckt hat. Für ihn gilt der Satz, dass er sich stumm verhalte, bis er persönlich von dem an seiner Hand klebenden Makel gereinigt ist. Damit wird also, als Zustand vor der Reinigung, Dasselbe gesagt, als was die vorher citirte Stelle so ausdrückt: nach der Reinigung (der Abreibung der Hand durch das Opferblut) ist er den ποreύμασι βροτῶν wieder zugänglich. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass er in der oben (§ 68) besprochenen Weise zu der κοινωνία χερνίβων zugelassen wird. Die bisher blutbefleckten Hände können nun wieder im heiligen Handwaschwasser sich reinigen. — Dass der παλαμναῖος-Begriff in der Exegetenlehre eine bedeutende Rolle spielte, hebt auch Petersen S. 178 hervor: „Harpokration hat aus Antikleides eine Bezeichnung für eine bestimmte Art von Mördern aufbehalten, die zeigt, dass die Exegeten in Unterscheidung der Fälle und Feststellung der Gebräuche noch viel weiter ins Einzelne gingen als Platon: s. v. παλαμναῖος· τοὺς αὐτοχειρίᾳ τινὰς ἀνελόντας τῇ παλάμῃ [Curtius Nr. 345. Lat. palma, Ags. folma, Ahd. folma, Altir. lam] παλαμναίους ἐκάλουν, ὡς καὶ Ἀντικλείδης ἐν Ἐξηγητικῷ ὑποσημαίνει“.

die blutbefleckte Hand giesst. So vermischt sich das schuldige Menschenblut mit dem Thierblut. Indem dann die Hand in dem Quellwasser, in welches man tritt, abgewaschen wird, so wird zusammen mit dem Thierblut auch das Menschenblut abgerieben. So ist die Person des Thäters rein geworden. Das büssende Thier ist bei den Griechen ein Schwein oder auch ein frischmilchendes Weidevieh [4]).

Man sieht, dass bei den Griechen im Wesentlichen dasselbe gilt, wie bei den Altindern. Neben der Blutrache oder der an ihre Stelle getretenen Composition ist bei den Indern für jeden Mord ein (zu opfernder) Sündenstier zu geben; bei den Griechen ein Sündenschwein u. dgl. Weiter aber erkennt man hier genau die Grenze, jenseit deren alle Beziehung zwischen Altindern und Griechen aufhört. Der Gedanke des altindischen Prāyaçcittasystems (der ja an sich einen sittlichen Fortschritt enthält), dass man dem Sünder zu seiner Reinigung ein seiner Uebelthat gleichartiges Leiden als Busse auflegte, ist ein specifisch indischer. Die Griechen kennen ihn nicht. Ihre Voreltern werden schon vorher abgezogen sein, ehe er aufkam.

---

4) Das griechische Entsündigungssystem baut sich also auf dem Grundgedanken des Mordes mit, die Hände befleckendem, Blutvergiessen auf. Daraus erklärt sich, dass die Fälle des Mordes ohne Blutvergiessen (repräsentirt durch Tödtung mit Gift oder Brandstiftung, vgl. § 48 a. E.) davon immer noch, sowohl im sacralen wie im bürgerlichen Rechte, getrennt gehalten werden mussten. Dass gerade dieses Getrennthalten in dem attischen Gegensatz: τὸν βουλεύσαντα ἐν τῷ αὐτῷ ἐνέχεσθαι καὶ τὸν τῇ χειρὶ ἐργασάμενον enthalten ist, hat Wolfg. Passow's Dissertation de crimine βουλεύσεως, Gött. 1886, überzeugend nachgewiesen. Nur wird man diese uralte sacrale Rechtsordnung nicht mit ihm (S. 23 ff) sich als erst in der athenischen Polis neu so festgestellt zu denken haben. Und ferner wird man die frühere Ansicht nicht mit Passow ganz wegzuwerfen brauchen. Uraltarischer Rechtsgedanke ist, dass der bethätigte Tödtungswille (das βουλεύειν) dem ausgeführten Verbrechen gleichsteht. Dies βουλεύειν (das ja auch der χειρὶ ἐργασάμενος, wie der mit Gift oder Feuer Tödtende hegt) hat nicht bloss der das Verbrechen Versuchende, sondern auch der zum Verbrechen Anstiftende (Aegisthos). Also solcher Anstifter (vgl. Passow p. 17 not. 2) oder intellectueller Urheber ist nicht aus dem Begriff der βούλευσις auszuschliessen. Auch die Griechen stellen ihn (den neben dem Thäter Stehenden) mit darunter; Aesch. Ag. 1612: Αἴγισθ' ὑβρίζειν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω. σὺ δ' ἄνδρα τόνδ' οὐ φῂς ἑκὼν κατακτανεῖν, μόνος δ' ἔποικτον τόνδε βουλεῦσαι φόνον.

4) Dafür aber scheint sich bei den Griechen eher, als die Inder über ihr Prâyaçcittasystem hinaus zu den Königsstrafen gelangten, die Blutrache unter eine Gerichtsorganisation des Gemeinwesens gefügt zu haben. Ich habe dies hier nur mit wenigen Worten zu berühren. Alle die Mordthaten, die unter den Begriff der gewöhnlichen Blutrache fallen, stehen in jenen alten wilden Zeiten unter dem Gesichtspunkte, dass sie, wenn auch mit Absicht begangen, doch möglicherweise Entschuldigungen zulassen. Die That ist in der Aufregung oder als Antwort auf früher erlittene Unbill begangen, und das gewährt den Stoff zu den Verzeihungsbitten (den *λίται*) des Thäters gegenüber dem Bluträcher, welche sich mit reellen Anbietungen von Beilegung der „Feindschaft“ gegen Geldentschädigung (dem *αἰδέσασθαι*) verbinden. Wie sehr dies dem Charakter der alten Zeit entsprechend ist, beweist sich daraus, dass schliesslich im grossen Ganzen bei Indern sowohl wie Germanen die Blutrache in einem genau festgestellten Compositionensystem aufgegangen ist. Bei den Griechen ist es allerdings dahin nicht gekommen. Bei ihnen ist noch bis in ihre historischen Zeiten hinein die eigentliche Blutrache als Grundlage des Blutrechts immer festgehalten, aber sie ist unter gerichtliche Cognition gestellt worden. Der Bluträcher ist der Kläger vor Gericht [5]). Der Thäter offerirt Entschädigung, und es ist Sache der Parteiverhandlungen bezw. der gerichtlichen Entscheidung, ob diese Entschädigung anzunehmen sei, oder nicht. So erklärt sich die Homerische Gerichtssitzung auf dem Achilleusschilde, so das attische Palladiongericht [bezw. Areopag; s. u.]. Ich habe diese in

5) Petersen S. 177: „Ueber den freiwilligen“ [aber doch vielleicht immer noch, als z. B. in der rixa begangen, als ἄκων interpretirbaren] „Mord wird, nachdem Ausschliessung von der bürgerlichen und religiösen Gemeinschaft und die Verpflichtung der nächsten Verwandten zur gerichtlichen Verfolgung des Mörders verfügt, weiter bestimmt: ‚dass dies mit gewissen Gebeten und Opfern an die Götter geschehen müsse, denen es obliegt, dass kein Mord in den Staaten vorkomme, leuchtet dem Gesetzgeber ein; welche Götter aber es sind und welche Art der Einleitung solcher Processe in Beziehung auf die Gottheit am angemessensten, sollen die Gesetzeswächter mit den Exegeten und den Sehern und dem Gotte (Apollon) festsetzen und die Processe einleiten‘. Dann folgen Bestimmungen über Richter und Todesstrafe, de Leg. 9, 11 p. 871“. S. 178 „Aehnliche religiöse Gebräuche kamen bei jeder absichtlichen Tödtung vor, Pollux 8, 65. 66“.

meiner gräcoitalischen Rechtsgeschichte behandelten Fragen hier nicht weiter zu erörtern.

B. Der Elternmord.

70. (Die Verstossung.) — Bei den Altindern ist der Kern des Mahāpātaka-Begriffs der Elternmord. Dieser steht dem Compositionensystem (vairayātana) als etwas völlig Anderes gegenüber. Er ist anfangs die absolut unverzeihliche Unthat, woran sich dann weiter der Satz anknüpft, dass der Thäter durch grausame Selbstopferung fürs Jenseit rein werde. Erst durch die Erkennung dieses indischen Rechtssatzes bin ich veranlasst worden, mir die Frage vorzulegen, wie derselbe sich zum altgriechischen Rechte verhalte. Ich bin durch die Aeschyleische Trilogie zu dem Resultate gekommen, dass bei den Altgriechen derselbe Rechtssatz bestanden habe. Ich lege jetzt das Material, worauf sich diese meine Ansicht stützt, zur Prüfung vor.

1) Die Blutrache wird, wie wir vorher sahen, von den Griechen auch auf das alte Moirenrecht zurückgeführt, aber sie wird als etwas von dem neueren Götterrecht Anerkanntes angenommen. Danach führt Aeschylos (Choeph. 269 ff.) die Bestrafung der Mörder des Agamemnon durch den Sohn Orest auf einen ausdrücklichen Befehl des Loxias zurück. Aber dem gegenüber erklärt er in derselben Stelle den Elternmord und das dafür geltende Moirenrecht[1]) für etwas davon ganz Ge-

---

1) In der Aeschyleischen Darstellung von Orest's That ist natürlich vom Muttermorde die Rede, denn er hatte ja die Mutter und nicht den Vater getödtet, und Aeschylos hatte keine Verpflichtung, bei der Gelegenheit die ganze Doctrin vom Elternmord auseinanderzusetzen. Gerade desshalb aber ist die häufige Betonung des Muttermordes keinerlei Beweis, dass es sich hier um einen Ueberrest des Bachofen'schen „Mutterrechtes" handele. Und dass dies gemeint sei, ist geradezu unmöglich, wegen der (in soweit doch feststehenden) altarischen Fluchlehre (§ 35), wonach dreien Klassen die Fluchkraft der Erinys zusteht: den Göttern (wegen gebrochenen Eides), den Eltern (wegen gebrochenen Obsequiums) und dem Schutzbedürftigen (wegen gebrochener Humanität). Also das Obsequium gegen Vater und Mutter (nicht ein einseitiges Mutterrecht) ist die Basis der Lehre von den als Erinyen den Orest verfolgenden uralten Moiren. Diese Moiren sind die Töchter der Mutter Erde (Pṛithivī), aber der als vom zeugenden Dyaus pitā janitā befruchtet ge-

schiedenes; Choeph. 283 ff.: „von einem anderen, aus dem väterlichen Blut sich vollziehenden Verhängniss der Erinyen sprach (der Gott) . . . dem dunklen Geschoss der in der Unterwelt Befindlichen, welche gefallen sind von den durch Geschlechts-Blut Besudelten (*ἐκ προςτροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων*). Solche werden bewegt von Raserei und von hohlem nächtlichen Schrecken, ihre beschimpfte Gestalt wird mit erzgetriebener Peitsche aus der Stadt gejagt. Sie dürfen nicht theilnehmen am Bechermahle, nicht an spendeliebender Libation, des Vaters Zorn treibt sie von den Altären, man nimmt sie nicht auf, noch söhnt man sich mit ihnen aus. Freundlos und verachtet von Allen sterben sie demnächst, schrecklich ausgemergelt von ihrem allverderbenden Geschick“. Während bei der gewöhnlichen Blutrache der *ἀλάστωρ* des Gemordeten den Bluträcher antreibt, den Mörder zu verfolgen, macht sich beim Elternmorde die Erinys des Parens selbst zur Verfolgung des *προστρόπαιος ἐν γένει* auf[2]). „Fürchtest Du nicht, fragt Klytämnestra, die genethlischen Flüche (Choeph. 908: *οὐδὲν σεβίζει γενεθλίους ἀράς*); „hüte Dich vor den ingrimmigen Hündinnen der Mütter“ (923: *ὅρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας*). Als unerbittliche Rachethiere jagen sie hinter dem Thäter her (Choeph. 1053: *σαφῶς*

---

dachten. Also sie sind von vorn herein die Repräsentanten von Vater und Mutter. S. auch unten § 84 Not. 9.

2) Aeschylos scheidet also ganz genau: a) die Pflicht des Sohnes, den gemordeten Vater zu rächen, (εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους τρόπον τὸν αὐτὸν ἀνταποκτεῖναι), und die schweren Folgen, welche die Nichterfüllung dieser Pflicht hat (269—282); und b) das andere Verhängniss, welches sich anknüpfen wird an das vergossene väterliche Blut (ἐκ τῶν πατρῴων αἱμάτων τελουμένας), indem die πατρὸς μῆνις den Orest (nach Nr. a) treiben wird, nicht bloss den Aegisth, sondern auch seine eigene Mutter zu tödten (283—296). Dieses andere Verhängniss sind die προσβολαὶ Ἐρινύων. Für dieses ist es gleichgültig, dass die Ermordung der Mutter in Erfüllung der Sohnespflicht (unter a) ausgeführt wurde. Es kommt für dasselbe vielmehr nur in Betracht, dass der Thäter ein von Geschlechtsblut Besudelter (προστρόπαιος ἐν γένει) ist, d. h. ein mit demselben Blute, das ihm das Dasein gab, sich Befleckender. Solche That des Elternmordes ist absolut unverzeihlich (δέχεσθαι [δ'] οὔτε συλλύειν τινά). Für sie treibt nicht der Gemordete (nach a) den Nächstverwandten zur Erfüllung der Blutrachepflicht an, sondern der gemordete Parens sendet, als Erinys, selbst das Geschoss, um den Thäter aus der Gemeinschaft der Stadt, der Freunde der Götter hinaus in die Wildniss zu treiben, wo er elend umkommt.

γὰρ αἵδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες). Die Seele des getödteten Parens treibt dieselben immerfort an (Eum. 114: ἀκούσαθ' ὡς ἔλεξα τῆς ἐμῆς περὶ ψυχῆς). Diese Erinyen sind die Töchter der Nacht, der Strafgeist der Schattenwelt wie der Lichtwelt (Eum. 321: μᾶτερ, ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ Νύξ, ἀμαυροῖσι καὶ δεδορκόσιν ποινάν). „Dieses Loos hat die unerbittlich durchgreifende Moira unerschütterlich uns zugetheilt, dass wir mit dem in eigner That Frechen gleichen Schritt halten, bis er unter die Erde kommt, und auch durch den Tod wird er nicht frei" (Eum. 334). „Jenen wird er nicht lösen, und fliehe er unter die Erde, so wird er nicht befreit" (Eum. 174: καὶ τὸν οὐκ ἐκλύσεται, ὑπό τε γᾶν φυγὼν οὔ ποτ' ἐλευθεροῦται). Den Elternmörder lassen die Erinyen nimmermehr (Eum. 225: τὸν ἄνδρ' ἐκεῖνον οὔ τι μὴ λίπω ποτέ). Das ist ihr Ehrenamt (Eum. 227: τιμὰς σὺ μὴ σύντεμνε τὰς ἐμὰς λόγῳ), getrieben vom Blute des Parens, den Thäter wie einen von Hunden Gehetzten zu verfolgen (Eum. 230: ἐγὼ δ', ἄγει γὰρ αἷμα μητρῷον, δίκας μέτειμι τόνδε φῶτα κἀκκυνηγετῶ). Aber die Erinyen des Parens gelten nicht bloss als jagend, sondern auch als blutsaugend, sie lechzen nach dem Blut des Thäters; sie zehren an seinem Leben, dass er, um der Qual zu entgehen, in der Verzweiflung sich selbst erhängt[3]). Aber auch jenseit des Todes wird er keine Ruhe finden. Eum. 260 ff.: „Das mütterliche Blut ist zur Erde geflossen. Unwiederbringlich rinnt das feucht auf den Boden verschüttete. Aber vergelten sollst Du's. Bei Deinem Leben will ich aus Deinen Gliedern die rothe Opferspeise schlürfen, von Dir die Nahrung schlecht

3) So ist wohl zu verstehen Eum. 746. Orest fragt, wie wird nun wohl, je nachdem der Richterspruch ausfällt, mein Geschick sein? Entweder werde ich siegen, dann werde ich also ferner das Licht sehen; oder die Erinyen siegen, dann werden sie mich weiter verfolgen, und ich werde in der Verzweiflung mich erhängen: νῦν ἀγχόνης μοι τέρματ', ἢ φάος βλέπειν. (Die Auffassung, dass, wenn die Erinnyen siegten, nun gleich der Orest von staatlichen Henkern gehängt werden würde, passt gar nicht in die alte Zeit.) — Solches Sichselbsttödten kann möglicherweise bei den Altindern der Anknüpfungspunkt gewesen sein für das Prāyaçcitta der martervollen Selbsttödtung, in Folge deren ein Reinwerden des Elternmörders fürs Jenseits zu erlangen sein sollte. Bei den Griechen kommt das Sicherhängen auch namentlich noch als letzter Schritt des keinen Schutz findenden, nicht blutbefleckten, Hiketes vor; Aesch. Hiket. 465: ἐκ τῶνδ' ὅπως τάχιστ' ἀπάγξασθαι θεῶν.

zu trinkenden Trankes nehmen. Und nachdem ich Dich, den Lebenden, gehemmt habe, werde ich Dich hinabführen, dass Du vergeltend büssest den Muttermord ..., denn der Hades ist der grosse Rechenschaftsforderer unter der Erde. Er sieht Alles mit auf seine Tafel schreibendem Sinn". Eum. 312: „Wir verheissen geraderichtende zu sein (*εὐϑυδίκαιοι*[4]) *δ' εὐχόμεϑ' εἶναι*). Die rein mit reinen Händen Lebenden trifft von uns kein Zorn. Unversehrt durchwandelt ein Solcher das Leben. Wer aber sündigt und wie dieser Mann mordblutige Hände verbirgt, Dem sind wir, die richtigen Zeugen des Erschlagenen, ganz als Rächer des Bluts erschienen". Eum. 416: „wir sind die immerdauernden Töchter der Nacht; in den Wohnungen unter der Erde heissen wir die Arai" (die Fluchgöttinnen).

2) Man ersieht aus Vorstehendem, dass die Lage des Elternmörders eine völlig andere war, als die des gewöhnlichen vom Bluträcher verfolgten Mörders. Beider Lage ist allerdings das Product der alten Geschlechterorganisation, also, indisch gesprochen, des Ṛita, griechisch gesprochen, des Moirenrechts. Damit stimmt auch in Betreff des gewöhnlichen vom Bluträcher zu verfolgenden Mordes das weitere Dharma- oder Themisrecht ganz überein. Alle Sicherheit der Geschlechter gegen einander und innerhalb der Geschlechter ruht darauf, dass Mordthaten nicht ungeahndet bleiben, und dass der Nächststehende im Geschlecht die Verfolgung übernehme. Aber dies ist ein, so zu sagen, in personam construirtes Verhältniss. Der Thäter muss freilich erst fliehen, aber er kann als Hiketes anderswo aufgenommen werden. Wenn er Entschuldigungsgründe für seine That anführen kann, so darf man ihn bei den vielen vorhandenen Sühnstätten persönlich entsündigen, und er tritt dann zu Denen, die ihn gastlich aufnehmen in die *κοινωνία χερνίβων*. Kommt er schliesslich mit dem Bluträcher in Berührung, so ist immer die Möglichkeit, dass er auch diesem gegenüber die That entschuldige, und dass also das „Feindschafts"-Verhältniss durch Entschädigungsleistung beigelegt werde.

Ganz anders beim Elternmörder. Die That gilt als absolut

---

4) Auch hier tritt der Themis-Gedanke des **Geraderichtens** hervor; vgl. § 37 Not. 1.

unverzeihlich (*δέχεσθαι δ' οὔτε σιλλύειν τινά*); und das ist bei den Anschauungen der Altarier begreiflich, ja eigentlich selbstverständlich. Das Obsequium gegen die Eltern und Vorfahren ist ihnen ja ein grosser Theil ihrer Religion. Der höchste Wunsch eines Jeden war, Kinder, insbesondere Söhne zu haben, damit er von Diesen im Alter Unterhalt und Schutz, im Jenseit durch fromm dargebrachte Opfer Ruhe erhalte. Wenn nun das Kind, statt dieser heiligen Pflicht nachzukommen, seinen Parens tödtet, so ist das das Fürchterlichste, was nach altarischem Sinn überhaupt geschehen kann. Die reale Naturordnung des Ṛita, oder das alte Moirenrecht, ist so gebrochen, dass es dem Bruche gar nicht entsprechend wäre, wenn man bloss den Nächstverwandten zur Verfolgung des Thäters aufrufen wollte. Die That wirkt gewissermassen in rem; Alle sind davon getroffen. Niemand wird solchen Menschen, dessen Sünde zum Himmel stinkt, im Schutze seines Heerdes aufnehmen, er ist dauernd von den Tempeln, von den gottesdienstlichen Spenden, von der Gemeinschaft des gastlichen Tisches ausgeschlossen, Niemand kann sich mit ihm aussöhnen. Er ist dauernd in die Wildniss verstossen, da mag er zu Grunde gehen, und man kümmert sich nicht weiter darum, wenn ihn da Jemand erschlägt. Er wird nicht von einem einzelnen Bluträcher verfolgt, sondern direct dem Fluch, den divis parentum, ist er verfallen. Dieser, als blutsaugerische, unerbittliche Hunde gedacht, verfolgt ihn bis zum Tode und darüber hinaus. Das Moirenrecht der elterlichen Erinys erscheint als Naturkraft der Reaction gegen den Bruch der Grundorganisation der Menschheit, der Stellung von Parens zum Kinde. In solcher That liegt eine solche Hybris, dass dagegen gar keine Entschuldigung, also auch gar keine gerichtliche Verhandlung gedacht werden kann[5]). Von selbst erheben sich die elterlichen Erinyen unmittelbar nach vollbrachter That; sie sind nicht Personificationen des Gewissens des Thäters, sie sind der personificirte Fluch des getödteten Parens. Ohne Rücksicht darauf, ob etwa dieser Parens eine Schuld auf sich geladen hatte, um derentwillen er getödtet worden ist, walten sie ihres fürchterlichen Ehrenamtes.

---

5) Eum. 260: „er will verklagt werden wegen seiner That; nie geschieht das" (ὑπόδικος θέλει γενέσθαι χερῶν· τὸ δ' οὐ πάρεστιν).

Dieses griechische absolute Verstossensein des Elternmörders [6]) ist offenbar durchaus gleichartig dem römischen Sacertätsbegriff (GIRG. S. 319). Indess will ich hier auf die römischen Fragen dieser ganzen Lehre nicht eingehen. Es genügt mir, gezeigt zu haben, dass, wie das indische mahāpātaka des Guru-[d. h. Eltern-, voranstehend Vater-]Mordes als absolut unverzeihlich galt (und dann erst durch martervolle Selbsttödtung als im Tode gesühnt erschien), so auch bei den Griechen anfänglich, als s. g. Moirenrecht, der Satz der Unverzeihlichkeit des Elternmordes bestanden hat. Dies Resultat ist desshalb von grosser Bedeutung, weil uns in Anknüpfung daran die griechischen Quellen in den Stand setzen, die weitere Ausbildung des Criminalgerichtswesens zu verstehen.

C. Ansässigmachung der Eltern-Erinys.

71. (Entsündigungsgericht und Landgericht.) — Gegenüber dem alten Ritarechte, wonach der Elternmord unsühnbar ist, hat bei den Altindern in immer mehr sich erweiternder und erleichternder Weise die Prāyaçcittalehre den Satz gewonnen, dass selbst dieses mahāpātaka abgebüsst werden könne. Wir finden nunmehr, dass der gleichartige Entwicklungsprocess, freilich äusserlich sehr verschieden auftretend, auch bei den Griechen stattgefunden hat.

1) Es ist wohl zu beachten, dass der Fall des Ixion in der griechischen Sage nicht lediglich als erster Elternmord (GIRG. S. 316 Not. f), sondern als erster entsündigter Elternmord

6) Der Beweiskraft der Aeschyleischen Stelle über das Verstossensein des Elternmörders, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Blutrache (Not. 2), sucht Kohler (Shakespeare S. 228) [der der Bachofen'schen Ansicht huldigt, dass in der Orestsage das uralte Mutterrecht hervortrete] sich zu entziehen. Er versteht die Verse 288—293 nicht von dem Falle b, sondern a der Not 2, also von „dem, der, zum Bluträcher ausersehen, dem Rufe gehorchen muss, alles andere vergessend". Das ist aber sprachlich nicht möglich. Es ist von dem προστρόπαιος ἐν γένει die Rede, von dessen Hand der Getödtete gefallen ist. Für diese That wird er, durch die Verfolgung der Erinys, ein Verstossener. Nicht handelt es sich darum, dass ihn „der Becher des Mahles nicht mehr locke, der Gastfreund ihn nicht mehr empfange, da er ehrlos, freundlos sterbe, wenn er seiner (Blutrache-)Pflicht untreu geworden sei". Orest hat diese Pflicht nicht versäumt, sondern umgekehrt erfüllt. Aber Loxias hat ihm im Voraus enthüllt, dass er dafür der ἀρά des getödteten Parens (Not. 1) verfallen werde.

seine wichtige paradeigmatische Rolle spielt; Aeschyl. Eum. 441: *σεμνὸς προσίκτωρ ἐν τροποῖς Ἰξίονος*. Apoll fragt 717: „so irrte also wohl mein Vater Zeus in seinem Rathschluss bei Ixions erstmörderischem Bittflehen um Reinigung" (*ἦ καὶ πατήρ τι σφάλλεται βουλευμάτων πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος*). Solche sagenhafte Präcedenzfälle haben natürlich keinerlei geschichtliche Beweiskraft, aber sie zeigen, dass eine gewisse Frage den Griechen von alter Wichtigkeit gewesen ist, und sie das Bedürfniss fühlten, sie sich in Anknüpfung an einen bestimmten Namen leicht zu vergegenwärtigen. So ist Ixion der Repräsentant der Sühnbarkeit des Elternmordes geworden, freilich noch nicht des eigentlichen Elternmordes, denn er hat nur den Vater seiner Braut getödtet.

Man muss nun aber im Auge haben, dass das alte Ṛita- oder Moirenrecht der Unsühnbarkeit des Elternmordes zu den fundamentalsten Stücken der altarischen Rechtsanschauung gehört. Ferner, dass alles dieses Recht als göttliches aufgefasst wird, das also jedenfalls nicht durch irgendwelche menschliche Bestimmungen einer Polis aufgehoben werden könnte. Aber noch weiter: auch wenn neuere Institutionen, die unter Leitung der Exegeten als göttliche Satzungen (Dharma, Themis) auftreten, die Sühnbarkeit des an sich unsühnbaren Elternmordes durchführen wollen, so ist durch solchen Conflict älteren und neueren heiligen Rechtes das ältere keineswegs aufgehoben. Die alten Göttermächte werden am alten Rechte festhalten, und es ist den Sterblichen nicht zu rathen, dies zu ignoriren. Sie würden von den alten Göttermächten durch schwere ihnen auferlegte Leiden bestraft werden. So tritt uns die Frage in der Aeschyleischen Orestessage entgegen. Das Thatsächliche in derselben ist, ebenso wie in der Ixionsage, ganz unwichtig. Die Griechen haben ja auch die Orestessage ganz verschieden behandelt. Aber es steckt in der Sage ein dogmatisch-juristischer Kern, den wir als richtigen und wichtigen herauszuschälen im Stande sein werden.

a) In dem Conflicte zwischen altem Moiren- und neuerem Themisrechte ist das letztere an sich ganz consequent. Die neueren Götter haben das alte Moirenrecht in Betreff der gewöhnlichen Blutrache in ihrem Themisrechte anerkannt, und es auch bereits durch weltliches Königsgericht (Palladion) mit

dem Schutze des Gemeinwesens umgeben lassen. Demnach vollführt Orest auf directen Befehl des Loxias (§ 70 Not. 2 Nr. a) die Rächung des Agamemnon durch Tödtung der schuldigen Mutter. Da diese Tödtung vom persönlichen Standpunkte des Orest aus eine gerechtfertigte war [1]), so gestattet Loxias, dass derselbe bei dem Delphischen Heiligthum persönlich entsündigt werde. Seit Ixion nimmt man nach neuerem Themisrechte die Sühnbarkeit des Elternmordes an. Aber es scheint, dass dafür das Delphische Sühngericht die alleinige Competenz in Anspruch genommen hat, denn Loxias sagt an Orest, er solle zu keinem anderen Orte mit seiner Sühnbitte gehen. So wird er denn mit Aufgiessen des Opferthierblutes auf die Hände und Abwaschung entsündigt.

b) Das aber ändert an dem Bestande des alten Moirenrechts wegen Elternmordes nichts. Wenn auch das neuere Götterrecht sich mit demselben durch Gestattung der persönlichen Entsündigung in Widerspruch gesetzt hat [2]), so werden die Menschen, falls sie sich nach Letzterem richten, von den Erinyen mit fürchterlichen Leiden heimgesucht werden [3]). Um diesen zu entgehen, muss etwas ganz Anderes eingerichtet werden. Was in Betreff der gewöhnlichen Blutrache immer gewesen ist,

1) Aeschyl. Choeph. 983 „Entfaltet und zeigt herantretend im Kreise das Mordhemd des Mannes, damit der Vater, nicht der meinige, sondern der Alles sehende, Helios die unreinen Werke meiner Mutter sehe. Damit er mir einst als Zeuge im Gerichtsverfahren auftrete, wie ich mit Recht zu diesem Tode der Mutter getrieben wurde (ὡς ἂν παρῇ μοι μάρτυς ἐν δίκῃ ποτέ, ὡς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον τῆς μητρός); 1027 κτανεῖν τέ φημι μητέρ' οὐκ ἄνευ δίκης, πατροκτόνον [d. h. der vom Sohn zu rächende, Gattenmord] μίασμα καὶ θεῶν στύγος, καὶ φίλτρα τόλμης τῆσδε πλειστηρίζομαι τὸν πυθόμαντιν Λοξίαν.

2) Eum. 162 „so handeln die neueren Götter, das Ganze des Rechtes vergewaltigend. Hier ist zu sehen mit bluttriefendem Sitz und Fuss und Haupt der Erdnabel, wie er furchtbare Blutschuld aufnimmt. Du hast mit Schandfleck auf Deinem Heerd Dein Seherheiligthum beschmutzt, nach eigenem Willen, eigenem Entschluss, gegen der Götter Gesetz die Menschen werthhaltend, die uralten Moiren aber vernichtend“; 725 „es sollte nicht gerecht sein, dem, der uns ehrt, wohlzuthun, besonders wenn er bittend naht? — Du hast die alten Gewalten vernichtend, mit Wein berückend die uralten Göttinnen“ u. s. w

3) Eum. 711 καὶ μὴν βαρεῖαν τήνδ' ὁμιλίαν χθονὸς ξύμβουλός εἰμι μηδαμῶς ἀτιμάσαι.

die Uebereinstimmung von Moiren- und Themisrecht, muss auch für den Elternmord hergestellt werden. Im Themisrecht aber liegt das Moment, dass es nicht bloss als den Menschen unbekannte Göttermeinung droben im Olymp bekannt sei, sondern es muss vom Zeus herab auf der Erde in bestehenden Einrichtungen festgestellt sein, damit auch ein θεμιστεύειν danach stattfinden könne. Also die Uebereinstimmung von Moirenrecht und Themisrecht heisst, dass sie auch in dem Königsgericht des Gemeinwesens befolgt werde. Und in der That werden wir uns auch wohl bei den Altgriechen die Einrichtung von Königsgerichten über die gewöhnliche Blutrache, so wie sie in der Gerichtsscene des Achilleusschildes und in dem daran wieder sich knüpfenden attischen Palladiongericht vor uns liegt, für viel früher zu denken haben, als die Organisation eines Gerichtshofes über den Elternmord zu Stande gekommen ist. Um diese Gerichtsorganisation für den Elternmord nun eben handelt es sich, wenn nicht immerfort die Erinyen, als bösgesinnte Göttinnen dem Lande Unglück bringen sollen (die προςβολαὶ Ἐρινύων, § 70 Not. 2 Nr. b).

c) Es liegt hier etwas Aehnliches vor, als wenn im Alterthum eine Stadt erobert und zerstört worden war und die Frage sich erhob, wie man sich zu den Göttern zu stellen habe, die hier bisher geherrscht hatten. Man musste sie bewegen, der neuen Ordnung der Dinge freundlich sich zu zeigen, sei es durch Genehmigung der Neueinrichtung ihres Cultus hier am Ort, oder durch Gestattung der Uebersiedelung anderswohin, damit sie nicht fortan als Uebelwollende dem Lande Unglück brächten. In unserem Fall liegt keine Neueroberung vor, aber das Aufkommen einer neuen Rechtsanschauung, der Ansicht, dass der Elternmord unter Umständen sühnbar sei. Zunächst ercheint dies als Themisrecht. Das Delphische Heiligthum hat sein Sühngericht für competent erklärt, darüber zu entscheiden, und die persönliche Entsündigung zu gewähren. Den Göttern, Apoll und Vater Zeus, kann es einerlei sein, ob die alten göttlichen Mächte, die die Unsühnbarkeit des Elternmordes festhalten, darum grollen. Nicht aber ist dies den Menschen eines bestimmten Landes einerlei. Für sie ist es nöthig, dass ebenso, wie über die gewöhnliche Blutrache, ein Gericht auch über den Elternmord organisirt werde, dessen Spruch von allen Seiten

Anerkennung finde. Dazu ist nach den Auffassungen des Alterthums zunächst nöthig, dass das Gericht ein von dem ortsansässigen Gott eingerichtetes Königs- oder Polis-Gericht sei; also in Athen Einsetzung durch Athene. Aber es kommt weiter Alles darauf an, dass die alten widersprechenden Moirengottheiten umgestimmt werden, und sich herbeilassen [nunmehr als „Eumeniden"], bei diesem neuen Gericht in einem eigenen Heiligthum sich ansässig zu machen. Thun sie das [und sie thun es schliesslich nach langem Grollen und Sträuben], so wird das von ihnen vertretene Rechtsmaterial mit dem übrigen Blutrechte verschmolzen[4]). Nur so ist von dem Gerichte eine segensreiche Rechtsprechung zu erwarten. Da es nach damaliger Rechtsbeschaffenheit noch nicht den Satz geben konnte: lex posterior derogat priori (der auch sogar in dem ius civile einer Polis keineswegs ein selbstverständlicher ist; GIRG. S. 609), so konnte man aus dem vorliegenden Conflict des alten und des neuen Rechtes nur durch solche Verschmelzung den Ausweg finden. Also die Einrichtung des Areopaggerichts hat für das attische Land die Bedeutung, dass das uralte Recht betreffend den Elternmord aus seiner Isolirtheit herausgerissen wird. Es soll nicht mehr der Satz des Ṛita oder der Moiren gelten, dass die absichtliche Tödtung des Bluts, das den Tödter gezeugt hatte, unter allen Umständen unverzeihlich sei. Es soll die Gesammtheit der Fälle des

4) Diese Verschmelzung liegt darin, dass man in dem neuen Gerichte alle Fragen böswilliger Tödtung vereinigte (also nicht bloss die Hybris der Elterntödtung, sondern auch sonstigen φόνος ἑκούσιος) und nun gegeneinander wog, was von verschiedenen Unthaten das weniger Strafbare sei. Demgemäss kann Orest, wenn er als Bluträcher des Hausherrn dessen Mörderin tödtet, und diese Mörderin ihres Gatten als eines schlimmeren φόνος ἑκούσιος schuldig erscheint, nun nach dem verschmolzenen Rechte freigesprochen werden. Die in die Verschmelzung einwilligenden Erinyen sind mithin zufrieden, in solchem Fall den Elternmörder nicht mehr, wie sie bisher gethan haben würden, zu verfolgen, indem ihnen im Uebrigen hohe Verehrung zugesagt, d. h. anerkannt wird, dass, abgesehen von solchen Fällen, der Elternmord immerfort mit schwersten Strafen verfolgt werden soll. — Jenes relative Abwägen aller Fälle des φόνος ἑκούσιος (also ein Zusammenfassen derselben in Einem Gericht) ist deutlich ausgesprochen in Eum. 739 οὔτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον [d. h. ich achte nicht so schwer Orests Tödtung des Weibes] ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον· νικᾷ δ' Ὀρέστης.

φόνος ἑκούσιος, unter Berücksichtigung aller Belastungs- und Entlastungsmomente, jetzt in einem einzigen Gerichtshofe vereinigt sein, der fortan, unter sorgsamer Pflege des Erinyenheiligthums, im Elternmorde (als der, nicht einmal in der Nothwehr zulässigen, schrecklichsten aller Unthaten) noch immer den Centralbegriff seiner Competenz erkennt [5]).

72. (Verschmelzung der Begriffe von Elternmord und *φόνος ἑκούσιος*.) — 2) Wir können noch im Genaueren verfolgen, dass die Verschmelzung des Elternmordbegriffs mit dem des allgemeinen Hybrismordes nicht, wie die Sage sie sich denkt: als Einsetzung des Areopaggerichts durch die Athene, — sondern in Wirklichkeit schrittweise vor sich gegangen ist. Die Stufenfolge ist unbewusster Weise uns in den Quellen aufbewahrt worden. Ich erwähnte schon oben den merkwürdigen Gegensatz: bei den Indern (§ 50 nach Not. 2) hat man an den Elternmord erst den Lehrermord, dann den Gelehrtenmord, dann den Brahmanenmord als mahāpātaka angeknüpft; bei den Griechen ist an den mit Hybris begangenen Elternmord der *φόνος ἑκούσιος* der Geschwister und weiteren Verwandten, dann der Phylengenossen und schliesslich der Mitbürger angeschlossen worden. Diese griechische Stufenfolge hängt mit der Erinyslehre zusammen. Von den drei Erinysarten, der Eiderinys, der Elternerinys und der Bettlererinys (§ 35 Nr. 2), kommt hier lediglich die mittlere in Betracht. Es ist zweifellos, dass der Elternmord gerade daraus in seiner Unverzeihlichkeit motivirt

5) Danach ist denn auch später (nach Platon) für den Elternmord, dem nur Bruder- und Kindesmord (§ 68 Not. 2) gleichgestellt wurde, eine strengere Bestrafung festgehalten worden. Petersen S. 177. 187 „Das Gesetz über den Vater-, Mutter-, Bruder- oder Kindes-Mord (Leg. 9, 12, p. 873) lautet: ‚wenn Jemand eines solchen Mordes schuldig erkannt ist, sollen ihn die Diener der Richter und Archonten (d. h. hier der obrigkeitlichen Personen überhaupt) tödten, ihn nackt auf einen dazu bestimmten Scheideweg vor der Stadt werfen, alle Beamten sollen für die ganze Stadt, indem Jeder einen Stein hinzuträgt, und ihm auf den Kopf wirft, die Stadt wieder heiligen‘. Von der Reinigung heisst es: ‚was gesetzlich werden soll über die Reinigungen und Begräbnisse, was die nächsten Verwandten, auf Befragen der Exegeten und der hierüber bestehenden Satzungen, ihren Verordnungen gemäss thun müssen für einen solchen, das weiss (der) Gott‘“. Vgl. § 50 bei Not. 1.

wird, dass bei ihm Diejenigen getödtet werden, von denen der Tödter sein Blut und Dasein erhalten hat, oder die, wie Platon sagt, „sein Leben ans Licht brachten". Auf andere Verwandte passt diese Motivirung nicht. Aber es liegt doch auf der Hand, wie leicht es sich fügte, dass die Gedanken weiterschritten. Wenn nach dem Tode des Vaters der älteste Bruder das Hauswesen an dessen Stelle fortführt, die Töchter verheirathet u. s. w., so kommt von selbst der Gedanke, dass die Tödtung eines Solchen dem Vatermorde sehr nahe stehe, und dann wieder weiter der Gedanke, dass überhaupt der Brudermord gleichsam noch die Vernichtung des elterlichen Blutes sei. So hat man denn dem älteren Bruder die Erinys zugesprochen (GIRG. S. 314), und hat überhaupt, wie es noch bei Aeschylos hervortritt, den Brudermord für eine unsühnbare That erklärt; Hepta 679: „es genügt wohl, dass argivische Männer mit Kadmoischen handgemein werden; das ist sühnbares Blut (*αἷμα γὰρ καθάρσιον*). Diesem wechselmörderischen Tode aber zweier gleichblütigen Männer kann keine Zeit den Schandfleck nehmen" (*οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος*); 692 „wild aufgeregtes Verlangen, das bittre Früchte trägt, treibt Dich, den Männermord unangreifbaren Blutes zu vollführen" (*ἀνδροκτασίαν τελεῖν αἵματος οὐ θεμιστοῦ*); 734 „wenn sie selbsttödtend selbstgetödtet fallen, und der heimische Staub das schwarzgeronnene Mordblut getrunken hat, wer möchte da Sühnopfer darbieten [d. h. das Opferthier, dessen Blut über die Hände gegossen wurde], wer sie rein waschen [d. h. mit der Waschung zugleich das Sündenblut von den Händen nehmen]?" (*τίς ἂν καθαρμοὺς πόροι, τίς ἄν σφε λούσειεν;*)[1]). Seitdem

1) Also die griechische Erinyslehre ergieht, dass an sich nnr für den (an Vaters Stelle stehenden) älteren Bruder, höchstens aber für alle Brüder die Unsühnbarkeit des Mordes angenommeu wnrde. Für die Ansicht Bachofens, dass, in Anknüpfnng an das „Mutterrecht", der Schwestersohnesmord oder auch der Mutterhrudersmord (Ant. Br. I 150), so wie der Mnttermord das Unsühnhare sei, ergeben die griechischen Quellen keinerlei Beweis. Bachofen glauht solchen theils in der Meleagersage, theils im Dädalos-Mythns zu finden (Ant. Br. I 119. 120) „es trat der Kampf ein gegen die Herrschaft des reinen Naturprincips in der menschlichen Familie, wie Orestes ihn unternahm". „Er weiss, dass die Erinyen den Schwestersohnesmord gleich dem vergossenen Mutterhlute als unsühnbare Verletzung ihres Tellurismus verfolgen;

nun aber das Delphische Sühngericht selbst dem Elternmörder die Entsündigung durch Opferthierblut und Abwaschung möglich machte, und seit demgemäss denn auch die Landesgerichte von einem Elternmorde, als einem von den Erinyen nicht mehr zu verfolgenden, freisprechen konnten, ist es klar, dass auch für den Brudermord sowohl die persönliche Entsündigung, wie auch die landesgerichtliche (Verurtheilung bezw.) Freisprechung denkbar wurde. Damit aber war die Schranke gebrochen. Man musste nun auch den *φόνος ἑκούσιος* aller weiteren Verwandten heranziehen, und, da die Phylen ja überhaupt als erweiterter Verwandtschaftskreis galten, so bot die Ausdehnung auf die Phylengenossen (GIRG. S. 105 Not. f) keine Schwierigkeiten. Den Phyleten wurden dann in der Zeit des entwickelten Polisbegriffs die Bürger substituirt.

Damit war mit Nothwendigkeit die Ausdehnung des Erinysbegriffs gegeben. Die spätere griechische Verwendung desselben lässt noch immer den alten Ursprung aus dem Elternfluch (die *προσβολαὶ Ἐρινύων*) erkennen; aber sie enthält doch überwiegend eine Verallgemeinerung: den Rachebegriff und die Vermischung mit dem Begriff des *ἀλάστωρ* der gewöhnlichen Blutrache. Ergab sich so auf der einen Seite eine allmälige Verwischung älterer Begriffe, so musste sich aber auf der anderen Seite das Bedürfniss entwickeln, den Gegensatz des *φόνος ἀκούσιος* und *ἑκούσιος* juristisch schärfer zu durchdenken. Das ist denn auch in der attischen Gegeneinanderstellung von Palladion- und Areopag-Gericht geschehen. Im Uebrigen aber musste sich allmälig das criminalgerichtliche Verfahren in diesen beiden Gerichtshöfen mehr zu einem einheitlichen attischen Landes-Criminalrecht ausgleichen. Doch ich habe dies hier nicht weiter zu verfolgen, ebensowenig wie die Frage zu erörtern, wie in den anderen griechischen Poleis die Behandlung der Blutgerichtsfrage beschaffen gewesen sein möge. Zweifellos hat Athen im Alterthum die Anerkennung gefunden, dass es in Ausbildung dieser Lehre die am meisten

---

er flieht den Boden“ [das φεύγειν trat nicht bloss bei den unsühnbaren, sondern auch bei der sühnbaren Tödtung ein, ist also kein Beweis für die Unsühnbarkeit. „Das Recht der alten Zeit trifft er ins Herz“. — Hiemit sind ganz ungriechische Gedanken ausgesprochen.

vorgeschrittene Polis sei. So kam es mir besonders darauf an, die Zusammenhänge dies bestentwickelten griechischen Blutgerichtssystems mit dem altindischen darzulegen: — ursprüngliche Unverzeihlichkeit des Elternmordes (mahāpātaka) im Gegensatz zur gewöhnlichen Blutrache und deren Composition (vairayātana); — dann Entwicklung eines Prāyaçcittasystems zur persönlichen Entsündigung; — endlich Uebergang zum Königs- oder Polis-Gericht, was bei den Griechen für den φόνος ἑκούσιος die Form der Sesshaftmachung der Eltern-Erinyen angenommen hat. Da die anderen Poleis Athen in der Gestaltung der Blutgerichte den Vorrang zuerkannt haben, so wird man wohl schwerlich irren in der Annahme, dass sie sich vielfach nach dem athenischen Blutrechte (wenn auch nicht nach der athenischen Scheidung ganz getrennter Tribunale) gerichtet haben mögen. Insbesondere wird man sich in denjenigen Poleis, wo ebenfalls Erinyenheiligthümer gegründet wurden, auch den Gedanken angeeignet haben, dass damit die Sesshaftmachung der Elternerinys und die Verschmelzung des alten Moirenrechtes mit den Grundgedanken des neueren Criminalrechts erreicht worden sei.

II. Die Civilverfolgung.

A. Die altindischen Gründe der Civilverfolgung.

73. (Commercium; Kauf und Miethe.) — Ich gehe jetzt zur Civilverfolgung über. Da ich aber die zu Civil**recht** gestaltete Civilverfolgung in diesem Buche nicht zu erörtern habe, und da das in unseren römischen und griechischen Quellen uns in Betreff der Civilverfolgung Entgegentretende Civilrecht ist, so bleibt mir hier nur ein kleineres Gebiet der Untersuchung übrig. Ich habe darzulegen, wie in den indischen Sūtras, die ja nur erst die Keime des Civilrechts in sich tragen, im grossen Ganzen aber lediglich Dharmarecht der arischen gentes enthalten, die Civilverfolgung beschaffen war. Ich muss die Gründe prüfen, auf die man sich dabei stützte (§ 73. 74), und die Gestalten vorführen, in denen die Civilverfolgung erfolgte (§ 75 —77). Die Schlüsse, welche sich daraus für die dem römischen und griechischen Civilrecht vorhergehenden Zeiten ergeben, muss

ich offen lassen. Nur in Betreff Eines Punktes gestatten die griechischen Quellen einen Einblick in die vorcivilrechtlichen Zeiten. Diesen, das altgriechische ἄγειν, werde ich im § 78 entwickeln. —

In jenem fr. 5 de iust. et iur. (s. ob. § 59) werden als Institutionen des schon dem alten ius gentium angehörigen commercium die zwei aufgeführt: emptiones venditiones, locationes conductiones. Dass dies richtig ist, wird durch die Sprache bewiesen. Für Kauf wie für Miethe hat die indogermanische Sprache uralte Wörter. Also als man diese Wörter gebrauchte, muss es auch schon die damit bezeichneten Lebensverhältnisse gegeben haben. Kauf ist skt. vasna, griechisch ὦνος, lateinisch venum(-datio). Unser deutsches Wort Miethe ist sprachidentisch mit dem griechischen μισθός [Curtius Nr. 323: Zd. mīzhda Lohn, Goth. mizdo, Ksl. mīzda Lohn]. Man hat sich bei dem speciell auf das römische Recht beschränkten Blick gewöhnt, Kauf und Miethe als erst spätere Gestaltungen des neueren ius gentium aufzufassen. Daran ist richtig, dass die vom Prätor für diese Verhältnisse aufgestellten Klagen die gesammte Gestaltung der dem neueren Verkehr unter den gentes des grossen Römerreiches entsprechenden Normen in sich aufgenommen haben [1]). Aber ehe das geschah, hat Rom in strictnationaler Periode den Kauf in der mancipatio (die dann auch auf Miethe, Depositum, Pfand anwendbar war) zu einer hochwichtigen civilrechtlicheu Construction verwendet. Zweifellos hat es eine dem Bestande dieser civilrechtlichen Mancipation noch wieder voraufgehende italische Zeit des venum gegeben. Gleichartig muss es auch bei den Griechen, die durch eine strictnationale Rechtsperiode nicht hindurchgegangen sind, eine vorhistorische Periode des iure gentium geltenden Bestandes von Miethe und Kauf (μισθός und ὦνος) gegeben haben. Wie diese Zeit ungefähr ausgesehen haben möge, wird man rückschlussweise daraus entnehmen können, wie sich bei den indischen Vettern der Sūtraperiode Kauf

---

1) Fr. 1 § 2 de contr. empt. 18, 1: Est autem emptio iuris gentium, et ideo consensu peragitur, et inter absentes contrahi potest et per nuntium et per literas; fr. 1 locati 19, 2: Locatio et conductio, cum naturalis sit et omnium gentium, non verbis sed consensu contrahitur, sicut emptio et venditio.

und Miethe (und daran noch weiter angeschlossen: Depositum u. s. w.) ausnehmen. Dieses will ich jetzt schildern.

1) Die Miethe bestand auch schon in den alten indischen Lebensverhältnissen. a) Als Sachmiethe war sie von grosser Bedeutung. Sie hatte namentlich den Zweck, in Anlehnung an die grossen und reichen Geschlechter den Aermeren die Bebauung des Grund und Bodens möglich zu machen. Nur würde der Zweck nicht erreicht worden sein, wenn man von diesen unbemittelten Pachtern einen Miethpreis in Gelde [d. h. in Kühen, die anfänglich bei den Altariern die pecunia waren, — oder später in dem den armen Arbeitern schwer zugänglichen Metallgelde] hätte fordern wollen. Vielmehr wurde der Pachtpreis in einer Quote der Früchte entrichtet. Dass dies Verhältniss ein häufig vorkommendes war, darf man daraus schliessen, dass den in dasselbe Eintretenden ein besonderer technischer Name gegeben wurde[2]); Baudh. III 2, 1—4: ‚Was anbetrifft die Subsistenzart, genannt shaṇṇivartanī, so ist diese folgende: er cultivirt sechs nivartanas (von) Brach-(Land); er giebt einen Theil dem Bodeneigenthümer, oder bittet um seine Erlaubniss (den ganzen Ertrag zu behalten)' [ein nivartana ist eine Bodenparzelle von 4000 ‚square hastas', das den modernen Bighā entsprechende alte Maass]. ‚Lasst ihn pflügen vor dem Frühstück mit zwei Stieren, deren Nasen nicht durchbohrt worden sind, und ohne (sie) mit dem Stossstock zu schlagen, (aber) häufig es ihnen abschmeichelnd [vgl. Baudh. II 2, 4, 21]. Wenn er sechs nivartanas in dieser Weise cultivirt (und davon subsistirt), das ist (die Lebensweise genannt) shaṇṇivartanī (Subsistenz von sechs nivartanas)'.

Wir haben hier wohl die in der Sūtraperiode gewöhnliche Gestaltung des, schon in der vedischen Zeit unter dem Namen sti oder upasti vorkommenden (GIRG. S. 104 Not. c) Clientelverhältnisses vor uns. Der Bebauer des Bodens erhält vom Grundeigenthümer zwei Stiere zum Pflügen, die er aber nicht hart behandeln darf. Er soll nicht in der Sonnenhitze mit ihnen pflügen; er soll sie nicht mit dem Stossstock, sondern mit freundlichen Worten antreiben. Er giebt dem Grund-

2) Weiterhin, in der Zeit nach den Sūtras, kamen bezüglich der Bebauung fremden Bodens die mannigfaltigsten Gestaltungen auf; vgl. § 5.

herrn ein Sechstel des Fruchtertrages als Pachtgeld. So sind doch wohl die Worte zu verstehen, er erhalte sechs Landparcellen des herkömmlichen Maasses, und gebe, indem er durch Cultivirung derselben seine Subsistenz gewinne, einen Theil (also $^1/_6$) ab. Davon hat diese Lebensweise den Namen shaṇnivartanī. Aber es kommt auch vor, heisst es, dass auf ihre Bitte ihnen das Pachtgeld erlassen wird, also sie als Precaristen das Land ihres Herrn innehaben. — Dem Wort shaṇnivartanī entspricht wesentlich das griechische: Hektemorioi, unter denen wir doch wohl: ein Sechstel des Ertrages „Liefernde“, nicht: „Behaltende“ (Wachsmuth, Hellen. Alterth.-Kunde I 1, S. 235 Not. 13) uns zu denken haben [3]). Man mag daraus folgenden Schluss ziehen dürfen. Eine Geschlechterorganisation, wie sie bei den Altariern bestand, ist kaum denkbar, ohne dass sich Clientelverhältnisse bilden. Wie sich einzelne Geschlechter zu Macht, Ansehen und Reichthum erheben, so gehen andere bergab, und finden endlich nur noch im Anschluss an ein mächtiges Geschlecht Schutz. Das patronisirende Geschlecht lässt dann durch die Clienten gegen Fruchtabgabe [4]) oder auch bloss gegen die Pflicht der Heerfolge und Dienstwilligkeit seine Grundstücke cultiviren. Als das reguläre Maass der Fruchtabgabe scheint sich schon in uraltarischen Zeiten das Sechstel festgestellt zu haben, was dann sowohl bei den Indern wie bei griechischen Stämmen festgehalten worden ist. — Neben den nach der shaṇnivartanī Lebenden steht bei den Indern eine noch niedrigere Klasse von Leuten, die von der Cultivirung abfälliger, nicht dem regulären Nivartana-Maass entsprechender, Landstückchen (subseciva) ihre ärmliche Sub-

3) Auch das römische Recht kennt Pachtverhältnisse, in denen eine Quote des Ertrages vom Pachter geleistet wird; fr. 25 § 6 locati 19. 2: partiarius colonus quasi societatis iure et damnum et lucrum cum domino fundi partitor.

4) Andererseits hat den Indern das sonstige Vermiethen einzelner Wohnungen oder Landstücke etwas Erniedrigendes. Man soll nicht die Speise essen „von Solchen, die vom Vermiethen von Wohnungen oder Land leben“ Ap. I 6, 18, 20. — Umgekehrt das Gabengeben für die Gebrauchsüberlassung von Kühen gilt als eine besonders heiligende Handlung; Vas. 19, 11 ‚(Gaben zu gewähren) für den Gebrauch von Kühen (ist gleich) dem Baden an allen heiligen Plätzen‘.

sistenz erzielen; Baudh. III 2, 5. 6 ,(was anbetrifft die Subsistenzart genannt) Kauddālī, so wirft er (den Boden) bei einem Wasser (-Lauf oder Tank) mit einem Spaten, Pflugschaar, oder gespitzten Stück Holz auf, säet Samen (und) erzielt Knollen, Wurzeln, Früchte, Topfkräuter und Gemüse. (Wenn er so Land) mit dem Spaten cultivirt (und von dessen Ertrage lebt), das ist die Lebensweise genannt Kauddālī (Subsistenz vom Spaten)'.

b) Neben der Sachmiethe hat die Leistung von Diensten gegen Lohn auch schon in der Sūtraperiode eine sehr grosse Ausdehnung. Die Çūdras haben vorzugsweise das Handwerk inne; Vi. 2, 14 ,für den Çūdra alle Art von Künsten (wie Malen und andere feine Künste)'. Damit ist schon die verachtete Stellung der Handwerkerarbeit ausgesprochen. Gewisse Handwerke werden noch wieder von den Çūdras geschieden (sind also von niedrig stehenden Vaiçyas betrieben), aber sie stehen mit ihnen zusammen unter der Bestimmung eines dem Könige zu leistenden monatlichen Frohntages; Vi. 3, 32 ,Künstler (wie blacksmiths), Handarbeiter (wie carpenters) und Çūdras sollen Werk thun für den König einen Tag in jedem Monat' [Nand. ebenso servile persons (d. h. nicht Sklaven, sondern niedrige Freie, die mit „illiberaler" Arbeit, von Vornehmen in Schutz genommen, ihr Brod gewinnen), who get their substance from their employers]. Alle Handarbeit wird niedrig taxirt; Ap. I 6, 18, 18 ff. ,man soll nicht die von einem Künstler gebotene Speise essen, noch die von Leuten, die von ihrer Hände Arbeit leben (ausgenommen die Kshatriyas), noch von einem professionellen Arzt'. Ganz besonders verachtet ist das Hinaustragen einer Leiche gegen Lohn, G. 14, 23. Grosse Wichtigkeit hat den Indern bei den vorhandenen grossen Strömen die Thätigkeit der Fährleute in Uebersetzen gegen Lohn; ihr Amt steht unter des Königs Controle und Taxe. Die Taxe braucht nicht gezahlt zu werden, wenn in dem Fluss kein Wasser ist, Vas. 19, 22. Umgekehrt, ist er fliessend, und man schwimmt mit seinen Armen hinüber, um dem Zoll zu entgehen, so muss man das Hundertfache des Zolls bezahlen, Vas. 19, 25[5]). Früh hat sich auch bei sonstiger gedungener Arbeit

5) Andererseits wird der Fährmann bestraft, der den Zoll von gewissen

Königsschutz mit Strafandrohungen für nicht richtige Erfüllung des Zugesagten eingestellt; Vi. 5, 153—159 ‚ein gemietheter Arbeiter, der sein Werk vor Ablauf des Termins aufgiebt, soll den ganzen Betrag (des zugesagten Lohnes) dem Arbeitgeber zahlen, und er soll 100 Panas an den König zahlen. Was durch seinen Mangel an Sorgfalt zerstört worden ist, muss er dem Eigenthümer ersetzen, ausser wenn der Schaden durch Zufall entstanden ist. Entlässt ein Arbeitgeber einen (gemietheten) Arbeiter vor Ablauf des Termins, so soll er den gesammten Lohn bezahlen, und 100 Panas an den König zahlen, ausser wenn der Arbeiter in Schuld ist‘.

Aus gewissen, zu constanter Lebensthätigkeit gemachten Arbeiten haben sich noch wieder eigene Klassen von Leuten entwickelt, die, gleichartig jenen oben genannten, einen clientelartigen Charakter angenommen haben. So die Klassen der Lastträger, Botengänger und dergl., sowie die der Hausdienstboten. Von jenen spricht Baudh. III 2, 7—10 ‚Wer nach der Subsistenzart (genannt) dhruvā lebt, bindet sein Haupt in ein weisses Tuch (sprechend): „um der Wohlfahrt willen binde ich Dich auf, o Haupt“; (und) nimmt das Fell einer schwarzen Antilope (mit den Worten): „(Du bist) geistliche Präeminenz. (Ich nehme Dich) um der geistlichen Präeminenz willen“; das Pavitra unter Hersagung der Ablingatexte, den Wassertopf (sprechend): „Du bist Kraft, ich nehme Dich um der Kraft willen“; das Joch um Lasten zu tragen (sprechend): „Du bist Korn [d. h. Du sollst das Mittel meiner Ernährung sein], ich nehme Dich um der Wohlfahrt willen“; den Stab (sprechend): „Du bist ein Freund, beschütze mich“. . . . . Weil, nachdem er den Mānastokiya-Text gemurmelt und das Dorf betreten hat, er sich mit dem Joch auf der Schulter an der Thür jedes Hauses zeigt, so nennen sie ihn „den Sichzeigenden“. Weil, wenn jede (andere) Lebensweise versagt, er beharrlich (persistenly: dhruvam) sich durch diese Art des Lebens unterhält, so wird sie dhruvā (die unwandelbare) genannt‘. Wir haben hier also den altindischen armen, nur mit Kopftuch und Thierfell bekleideten Lastträger,

---

freien Gegenständen oder Personen (Schüler, Eremit, Ascet, schwangere Frau, Pilger) erhebt Vi. 5, 131—133.

der sich mit Nachfrage an jeder Hausthür, ob Etwas auszutragen sei, sein Brot erwirbt. — Von der zweiten Art, den gemietheten Hausdienstboten [6]), handelt weiter Baudh. III 2, 11 ‚(Was anbetrifft die Subsistenzart genannt) sampraksh ā l a n ī, wenn, um zu zeigen, dass keine Vergeudung von Vegetabilien stattgefunden und auch nichts aufgespart ist, er die Schüsseln, nachdem er sie gewaschen, umgekehrt hinstellt. Das ist die Lebensweise genannt Samprakshālanī (Leben vom Waschen)‘. Diese Worte sind sonderbar gefasst, lassen aber doch ihren eigentlichen Sinn erkennen. Dem Haushalter liegt, wie wir gesehen haben, die Pflicht der Speisung aller Angehörigen, namentlich beim Mittagessen, ob. Wenn nun das Mittagessen zu Ende ist, und die Bettelzeit beginnt, also wenn „der Mörserstosser ruht und die Feuer ausgelöscht sind“, so müssen die Schüsseln gereinigt werden (vgl. Baudh. II 6, 11, 22). Ist in der Familie Niemand, der geeignet erscheint, diese Arbeit zu übernehmen, so werden dazu arme Leute des Dorfes angenommen, die sich damit in dem wohlhabenden Hause ihren Lebensunterhalt erwerben. Aber sie müssen nach Reinigung der Schüsseln das Oberste derselben zu unterst kehren, um zu zeigen, dass nichts von der Speise vergeudet oder bei Seite gebracht worden ist. Wohl nicht richtig ist Bühler's Erklärung, dass diese Leute Korn und Gemüse in der für Ein Mahl genügenden Quantität sich erbetteln müssten und durch Umdrehung des Gefässes zu beweisen hätten, dass keine Speise verwüstet oder übrig gelassen sei. Es handelt hier sich nicht um Personen, die vom technischen „Bettelgang“ leben, wie Schüler, Eremiten, Asceten und gewisse Verbrecher. Es ist vielmehr die Rede von herabgekommenen ums tägliche Brot Arbeitenden, die den häuslichen Aufwartedienst, die „Geschirrwaschung“, übernehmen; wohl in Haushaltungen von mittlerer Wohlhabenheit, die nicht im Stande waren, eine grosse feste Çūdradienerschaft oder Sklavenschaft zu halten [7]).

---

6) Bei dem solennen Verstossungsacte, der Umkehrung des Wassergefässes (§ 63 Not. 2), wird das Holen des unreinen Gefässes vom Kehrichthaufen von einem Sklaven oder „gemietheten Diener“ vollzogen; G. 20, 4.

7) Baudhāyana III 2, 12—15 schliesst hieran weiter die Erklärung von noch kümmerlicheren Lebensweisen, die ausserhalb meines hier besprochenen

74. (Fortsetzung. — Commercium: Kauf und Miethe.) — 2) Das zweite Hauptinstitut des schon dem alten ius gentium angehörigen Commercium ist der Kauf. Derselbe zeigt sich schon in den Sûtras als in manchen Punkten unter Königsschutz gestellt, wonach der Zuwiderhandelnde mit bestimmten (meist Geld-)Strafen belegt wird. Das hat sich dann (worauf ich aber hier nicht eingehe) bis zu Yâjñavalkya's Rechtsbuch hin noch bedeutend weiter entwickelt.

Kauf und Tausch werden unterschieden, aber Beides im Allgemeinen den Brahmanen untersagt; Ap. I 7, 20, 10—16 ‚Handel ist nicht gesetzmässig für einen Brahmanen. In Zeiten der Noth mag er in marktgängigen Gütern Handel treiben, mit Ausnahme folgender: Menschen u. s. w.; von den Getreidearten soll er nicht Sesam und Reis, ausser selbstgebautem, verkaufen. Ebenso ist der Tausch mit vorstehenden Gütern verboten. Aber es kann Speise für Speise, Sklaven für Sklaven, Gewürze für Gewürze, Wohlriechendes für Wohlriechendes, Wissen für Wissen eingetauscht werden[1]). Er soll handeln mit gesetz-

---

Gesichtspunktes der Arbeitsleistung für Geld oder Geldeswerth liegen: a) Samûhâ, die Lebensweise Solcher, die unter Gestattung des Landherrn Körner mit einem Besen auflesen; b) Pâlanî, die von tugendhaften Leuten Reis- und andere Körner in ihren Hülsen erbitten, also noch die Arbeit des Enthülsens übernehmen; c) Çiloñchâ, die von Zeit zu Zeit an erlaubten Stellen Aehren Lesenden; d) Kapotâ, die mit zwei Fingern die einzelnen Körner (wie die Tauben) Auflesenden (das Tauben-Leben). — Mit diesen vier Lebensweisen ist noch immer eine gewisse eigene Arbeit, durch die man sich die ärmliche Nahrung verschafft, verbunden. Wer auch Dies nicht mehr vermag, der tritt unter einen neuen Gesichtspunkt. Er kommt unter den Schutz des sacralen Rechts, und nimmt (gleichartig den Asceten und Eremiten) an dem Privilegium des autorisirten Bettelganges Theil; Baudh. III 2, 16—18 ‚Was anbetrifft die Subsistenzart Siddhoñchâ, wenn überdrüssig der (anderen) Lebensweisen, er, weil er alt und krank geworden, tugendhafte Männer um gekochte Speise bittet'. Dann darf er aber, weil nun Andere für ihn kochen, nicht selbst mehr ein heiliges Hausfeuer unterhalten, d. h. ‚er muss die heiligen Feuer in seine Seele zurückstellen'. — Wir sehen aus dieser altindischen Organisation des Armenwesens folgende drei Grundgedanken: (1) Der Haushalter, der ein eigenes Feuer hält, muss arbeiten, um sich und die Seinen zu ernähren; (2) hiebei soll er in einer Stufenfolge bis zum Taubenleben möglichst von den Wohlhabenden unterstützt werden; (3) geht auch das nicht mehr, so tritt der geheiligte Schutz des privilegirten Bettelganges ein.

1) Vgl. noch G. 7, 16—21; Vas. 2, 37—39.

mässiger Waare, welche er nicht gekauft hat'; 7, 21, 1—3 ‚mit Muñjagras, Balbajagras, Wurzeln und Früchten, und mit anderen Arten von, nicht zu anderen Artikeln verarbeitetem, Gras und Holz. Er soll nicht zu eifrig nach solcher Lebensweise sein. Er soll es aufgeben, wenn er anderen gesetzmässigen Lebensunterhalt erlangt hat'.

Man erkennt auch schon in der Sūtraperiode das naturale Wesen des Kaufs, dass die rechtfertigende causa für den Preisempfang die Sachlieferung, und für den Sachempfang die Preiszahlung ist. Danach heisst es einerseits bei G. 12, 42, dass ein gekaufter, aber nicht bezahlter Gegenstand als anvertraute Sache (wie Depositum und Commodat) zu betrachten sei, d. h. der empfangene Gegenstand ist dem Käufer vor der Preiszahlung noch nicht erworben, sondern wird nur einstweilen aufbewahrt. Andererseits soll nach Vi. 5, 127. 128 der Verkäufer, dem der Preis gezahlt worden ist, der aber dem Käufer die verkaufte Waare nicht abliefert, gezwungen werden, sie ihm mit dem Interesse zu liefern, und er soll vom Könige mit 100 Paṇas gestraft werden. — Hat der Verkäufer die Sache dem Käufer angeboten, dieser aber sie anzunehmen sich geweigert, so soll, wenn in Betreff der gekauften Waare ein Verlust eintritt, dieser auf den Käufer fallen, Vi. 5, 129.

In der Sūtraperiode ist die Königsaufsicht über den Kaufverkehr, aber auch die Unterstellung des Verkaufs gewisser Sachen unter Prāyaçcittastrafen, schon eine weitgreifende; Vi. 5, 122 ff. ‚die höchste Geldbusse ist vorgeschrieben für Fälschung einer Waage oder eines Maasses, wie für die Unrichtigerklärung, wenn sie richtig sind, ferner für das Verkaufen verfälschter Waare, und für eine Compagnie von Kaufleuten [2]), die den Verkauf einer auswärts befindlichen Waare dadurch verhindert, dass sie sie unter dem Preise verkauft, sowie für die (Mitglieder) einer solchen Compagnie, die (einen der ganzen Compagnie gehörigen Artikel für mehr, als deren Werth ist) für eigene Rechnung verkaufen'; Vi. 5, 130 ‚wer eine Waare verkauft, auf die der König ein Embargo gelegt hat, dem soll sie confiscirt werden'. Der Verkäufer und der Käufer eines gegen das

---

2) Vgl. über die Schulden solcher Compagnien: Vi. 6, 34; — über die Satzungen einer Brahmanencorporation Vi. 5, 168.

Ainsāgebot geschlachteten Thieres gelten dem Schlachtenden gleich, Vi. 51, 74; ferner ist mit geistlicher Busse zu belegen der Verkäufer von lebenden Wesen, Land, religiösem Verdienst (erlangt durch Opfer, oder auf andere Weise), von frischen und essbaren Pflanzen, Wohlgerüchen, Blumen, Früchten u. s. w., von Haar, Asche, Knochen, Kuhmilch, Oelkuchen, Sesam oder Oel, von Lack, Bienenwachs, Muschelschaalen, Perlmutter, Zinn, Blei, Eisen, Kupfer oder aus Rhinoceroshorn gemachten Opfergefässen, von gefärbten Kleidern, Edelsteinen, Zucker, Honig, Reizmitteln, Salz, Vi. 54, 17—22. Es galt als schwere sündhafte Verunreinigung, mit diesen Dingen Handel treiben zu wollen, so schwer, dass die dagegen fehlenden Personen, abgesehen von der zu absolvirenden Busse, neu initiirt werden mussten.

3) Neben der Civilverfolgung, welche aus den vorstehenden zwei Hauptgeschäften der Miethe und des Kaufes entspringen kann, steht weiter die Verfolgung einer Gruppe von Verhältnissen, die als bereits dem alten ius gentium angehörige (wenngleich in dem fr. 5 de iust. et iur.[3]) nicht speciell erwähnte) wir auch in den indischen Sūtras vorfinden. Wir können sie mit dem Ausdruck der *reipersecutorischen Verfolgung des Abhandengekommenen* zusammenfassen. Alles solch abhanden gekommenes Gut, mag es einem Anderen anvertraut oder anderweit verloren sein, kann man reclamiren, wofern es nicht etwa ohne Schuld des Inhabers untergegangen ist; G. 12, 42: ‚ein offenes Depositum, ein versiegeltes Depositum, ein zum Gebrauchen geliehener Gegenstand, eine gekaufte (aber nicht bezahlte) Sache [s. darüber den vor. §], und ein Pfand sollen, wenn sie ohne Schuld des Inhabers verloren oder untergegangen sind, keine sonst unverdächtige Person haftbar machen‘[4]). Die

---

3) Jedenfalls gehören sie mit unter die Worte des fr. 5: obligationes institutae.

4) Dazu der Commentator: ‚Haradatta declares the meaning to be, that in the case the bailee was guilty of no negligence and *took the same care of the deposits* etc. *as of his own property*, neither he nor his heirs need make good the value of those which were lost or destroyed‘. — Vgl. Y. 2, 65 ‚einen Gegenstand, welcher in einem Behältniss befindlich einem Anderen in die Hand übergeben wird, ohne ihm den Betrag zu sagen, nennt man ein Depositum. Dieses muss ebenso zurückgegeben werden. 66. Der Empfänger soll

Reclamation erfolgt, indem vom Inhaber entweder das Anvertrauungsverhältniss von vorn herein gar nicht geläugnet wird, oder indem dem Inhaber — mag diesem die Sache anvertraut worden sein, oder mag er die auf irgendwelche Weise verlorene Sache in seine Hand bekommen haben — durch Urkunden, Zeugen oder Nachweisung einer Besitzzeit dargethan wird, dass sie dem Reclamanten gehöre; Vas. 16, 1 ‚es ist in dem Smṛiti erklärt, dass es drei Arten von Beweis, welche einen Titel für (Vermögen) gewähren, giebt: Urkunden, Zeugen und Besitz. Damit mag ein Eigenthümer das Gut, das früher ihm gehörte [d. h. in seiner Hand war], (was er aber verloren hat) wiederbekommen‘. Und zwar kann sich der Inhaber, wenn er durch ein Anvertrauungsverhältniss die Sache bekommen hatte, auch nicht auf Grund des longum tempus zehnjährigen Besitzes (§ 64 Not. 2) der Rückgabe weigern; Vas. 16, 18 ‚ein Pfand, . . . ein (offenes) Depositum, ein versiegeltes Depositum, ... gehen nicht verloren dadurch, dass sie (von Anderen) [die Zeit des longum tempus hindurch, von der oben gesprochen ist] genossen werden‘.

Von einer allgemeinen Pflicht des Königs, und also auch des Königsgerichts, darüber zu wachen, dass die Haushalter ihre in fremden Besitz gelangten Sachen zurückerhalten, ist in den Sūtras noch keine Spur zu finden. Es giebt schon für gewisse Contraventionen einerseits Bussstrafen, und andererseits Königsstrafen [5]), mehr aber nicht. Davon ist indess allerdings

aber nicht gezwungen werden, es zurückzugehen, wenn es ihm durch den König, durch das Schicksal, oder durch Räuber genommen ist. Tritt der Verlust ein, nachdem es zurückgefordert, aber nicht zurückgegeben ist [Mora], so soll er es ersetzen und eine gleiche Geldstrafe geben. 67. Wer solchen Gegenstand nach Willkühr benutzt, soll eine Strafe zahlen und ihn mit Zinsen zurückgeben. Diese Vorschrift bezieht sich auch auf geborgte Sachen (yācita) [Commodat], solche, welche Einem übergeben werden, damit er sie ihrem Eigenthümer zurückgehe (anvāhita), Deposita, welche man in Abwesenheit des Herrn in seinem Hause deponirt (nyāsa), Unterpfänder und Aehnl.‘.

5) Man könnte meinen, einen allgemeinen Rechtsschutz des Königsgerichts für die Sachenrecuperation in folgenden Worten finden zu dürfen, Vas. 16, 6 ‚lasst ihn (den König) beschützen, was erworben worden ist‘. Aber das würde irrig sein; der Commentator bemerkt ‚I consider this Sutra to contain an admonition addressed to the king for himself; also was er selbst erworben hat. Nur so erklärt sich, dass Vas. fortführt: 7 ‚Ebenso das Vermögen der Kin-

eine wichtige Ausnahme zu bemerken. Wir sahen oben bereits, in welcher Weise der Raub und Diebstahl in das Bereich der Königsjurisdiction aufgenommen worden ist (§ 56 Nr. III). Es ist Königssache geworden, die Räuber und Diebe durch seine Diener zu verfolgen und zu sorgen, dass sie die genommenen Sachen zurückgeben. Ist das geraubte Gut durch seine Aufseher in seine Hand gelangt, so hat er selbst sie dem Berechtigten zurückzugeben. Wird aber das gestohlene Gut nicht rückerlangt, so hat der König dessen Werth aus seinem Schatze zu ersetzen, G. 10, 46. 47; Ap. II 10, 26, 4—8. Dieses eigenthümliche, weitgehende Privilegium odiosum des indischen Königthums hatte freilich zur Voraussetzung, dass die Könige integre Diener hatten, die nun auch wirklich den Beraubten ihre Sachen wieder zukommen liessen[6]) und nicht etwa selbst raubten. Dass es allerdings in dieser Hinsicht nicht zum Besten bestellt war, zeigt eine Stelle bei Vasishṭha (16, 21—26) ‚der König wird selbst Brahman übertreffen, wenn er umgeben lebt von Dienern, die scharfsichtig sind wie Geier. Aber ein König wird nicht erhoben werden, wenn er umgeben lebt von Dienern,

---

der (vom) königlichen (Geschlecht). 8. Ebenso das Vermögen von Personen, die unfähig sind, ihre Geschäfte selbst zu besorgen (Minderjährige, Wittwen u. dgl.). Darin liegt, dass, wer fähig ist, seine Geschäfte selbst zu besorgen, seine Sachen auch selbst zu beschützen und zu reclamiren hat.

6) Die Zwangskraft, womit man dem Könige droht, damit er die Restitution auch wirklich ausführen lasse, ist die geistliche der Sündenbestrafung; Y. 2, 36 ‚einen Gegenstand, welchen Diebe einem Bewohner des Landes entwendet haben, soll der König diesem wiedergeben; denn wenn er ihn nicht wiedergiebt, erhält er die Sünde dessen, welchem jener Gegenstand gehört‘. — Den gestohlenen Sachen gleichartig werden verlorene und gefundene behandelt; Y. 2, 33 ‚verlorenes Gut, welches gefunden worden, soll durch den König dem Eigenthümer zurückgegeben werden; und wenn dieser es nicht durch Kennzeichen beweist, soll er eine gleiche Geldstrafe geben‘. — Die Rückgabe gestohlenen oder verlorenen Gutes durch den König an den Eigenthümer erfolgt nach Erbringung des Beweises der Erwerbung oder des Gebrauches, Y. 2, 171. ‚Nimmt der Eigenthümer solches Gutes es direct aus der Hand eines Fremden zurück, ohne es dem Könige zu melden, so muss er Strafe bezahlen‘, Y. 2, 272. ‚Das von den königlichen Wächtern wiedererlangte verlorene oder gestohlene Gut kann ein Jahr lang (gegen Zahlung einer Vergütung) vom Eigenthümer reclamirt werden; nach Ablauf dieser Zeit gehört es dem Könige‘, Y. 2, 173. 174.

die gierig sind wie Geier. Lasst ihn leben umgeben von Dienern (die scharfsichtig sind) wie Geier, lasst ihn sein ein Geier umgeben von Geiern. Denn durch seine Diener werden Schandthaten bekannt, solche wie Diebstahl, Räuberei, Unterdrückung u. s. w. Desshalb lasst ihn seine Diener im Voraus befragen'.

4) Gegenüber dem Gebiete der Sachrecuperation steht schliesslich noch als eine eigene Klasse: das Darlehn. Dies Verhältniss ist in den Sûtras ein schon sorgfältig ausgebildetes, mitsammt der vorzugsweise hieran sich anlehnenden Zinsen-, Pfand- und Bürgschaftslehre. Ich gehe auf das Detail dieser Fragen nicht ein. Es genüge mir, den ersten Satz von Vishṇu's Darstellung der Lehre anzuführen, (5, 1) ‚ein Gläubiger soll sein Capital vom Schuldner genau so zurückerhalten, wie er es ihm geliehen hat'.

B. Die altindischen Gestalten der Civilverfolgung.

75. (Die Verbindlichkeiten.) — 1) Wir sind heutzutage gewohnt, eine grosse Anzahl von menschlichen Verhältnissen von vornherein als vom Recht ganz durchdrungen zu denken, so dass, wenn sie in irgend einem Lande anerkannt sind, aus der Entwicklung ihres „Begriffs" von selbst folgen soll, dass staatliche Behörden ihnen nach allen Seiten hin Schutz verleihen. Dass wir dies thun dürfen, verdanken wir vorzugsweise dem römischen Civilrechte. Solche civilistische Absorption aber besteht noch nicht in ganz alten Zuständen, und sie z. B. in den altindischen vorauszusetzen, enthält einen geschichtlichen Fehler. Eigenthum, Miethe, Kauf, Darlehn sind noch keine Rechtsinstitute in unserem Sinne. Es giebt in der indischen Sûtraperiode in dem Königsrechte mit den Königsgerichten und vielfachen Königsstrafen nur erst die Anfänge des Civilrechts. Ein gesetzlich oder gewohnheitsrechtlich fixirtes weltlich-bürgerliches Recht existirt nicht; es giebt nur Ṛita und Dharma, und die Verfasser der Sûtras sind keine Gesetzgeber, sondern Exegeten des geistlichen Rechtes. Eigenthum ist ein gewisser Complex von Fällen „wohlerworbenen" Gutes. Aber dies Wohlerworbensein richtet sich nicht lediglich nach bürgerlich-weltlichen Rücksichten, sondern hauptsächlich danach, welcher Erwerb, den Göttern, Manen und Gästen vom Haushalter darge-

bracht, dem gesammten Hauswesen möglichstes Gedeihen bringe (§ 64). Kauf ist ein factisch voluntares Verhältniss, das noch ganz überwiegend im Prāyaçcittagebiet liegt, indem man die Uebertretung der Kaufverbote mit Sündenbussen belegt (§ 74). Die Erzwingung des Kaufverhältnisses besteht vorzugsweise in der realen Kraft des Geschäftes Zug um Zug. Man giebt seine Leistung nicht vor Empfang der Gegenleistung. Hat man die Sache ohne Preisempfang geleistet, so erscheint sie, gleichartig dem Depositum, als nur erst anvertraut, und man kann sie zurückfordern. Will man aber den Kaufpreis haben, so steht man auf gleicher Stufe mit dem Darlehnsgläubiger. Wie nun erzwingt man Depositum und Darlehn? Das altindische Recht ist noch nicht so gestaltet, dass unter der staatlichen Norm die einzelnen Individuen sich als „Rechtssubjecte" selbständig gegenüberstehen, und im Fall der Verletzung vor einen Richter gehen, um durch Klage ihre Ansprüche zu verfolgen. Das Recht ist innerhalb der bestehenden Geschlechter nur erst Organisation der Haushaltungen unter dem Regiment des Haushalters. Was Dieser unter sich hat, nennt er „das Seinige": „mein Weib, mein Kind, meine Angehörigen, Clienten, Sklaven, mein Vieh, mein Haus". Aber keiner von diesen Gegenständen seiner Herrschaft steht speciell in einem solchen Verhältniss, wie wir es heute mit unserem Civilrechtsbegriff: Eigenthum bezeichnen. Innerhalb der Hausgemeinschaft giebt es ausser dem Hausherrn keinen Richter, der hier eingreifen, an den man sich mit Klage wenden könnte. Der Hausherr hat das Ganze nach seinem Ermessen, unter sorgfältiger Beobachtung der oben dargestellten neun altarischen Gebote, zu leiten. Nach Aussen aber vertritt der Haushalter das Ganze. Hier bestehen allerdings schon Anfänge des Civilrechts in den vielfachen Königsstrafen, denen er sich im Königsgericht zu unterwerfen hat. Aber es sind eben nur Anfänge. Im Uebrigen steht der Haushalter nur unter Dharmarecht. Dieses erkennt allerdings auch an, dass Verträge gehalten werden müssen. Aber darin liegt zunächst nichts weiter, als dass man sich dabei auf die Treue des Zusagenden verlässt. Häufige Bestärkung von Zusagen durch Eid, ohne Auflage seitens des Königs oder seines Richters, wird überhaupt nicht gewünscht, Vi. 5, 118. Eine anderweitige Form der Constatirung des Vertragsabschlusses,

durch Ausgiessung einer Wasserspende ist oben bereits vorgekommen (§ 21 Not. 4. 5); G. 5, 18. 19; Ap. II 4, 9, 8. 9; Baudh. II 10, 17, 29. 30. Aber damit ist in der Zeit des Dharmarechtes nur ausgesprochen, dass der die Zusage Brechende in geistliche Schuld verfällt, die ihm in diesem und jenem Leben vergolten werden wird [1]). Es kann sogar dadurch bewirkt werden, dass die gesammte geistliche Schuld dessen, dem er den Vertrag bricht, mit auf ihn fällt; Ap. I 6, 19, 16 ‚der Erbitter (häuft seine Schuld) auf Den, der falsche Versprechungen macht' (vgl. auch Not. 6 des vor. §). Es kann auch feststehen, dass innerhalb der Gemeinschaft des Hauswesens einzelne Glieder nach Aussen Schulden contrahiren dürfen, ohne damit andere Glieder desselben verbindlich zu machen [Vi. 6, 31—33 ‚eine Frau soll nicht (zur Zahlung) einer Schuld ihres Mannes oder Sohnes gezwungen werden, noch der Mann oder Sohn (zur Zahlung) der Schuld einer Frau, die seine Gattin oder Mutter ist, noch ein Vater zur Zahlung der Schuld seines Sohnes']. Es kann auch bereits für die Nichterfüllung eines Vertrags die Zahlung einer Königsbusse vorgeschrieben sein, Vi. 5, 178. Damit aber ist noch immer vereinbar, dass die Vertragszusage an sich von der eigenen Treue abhänge, und dass es der Beurtheilung des Zusagenden überlassen bleibe, ob er durch die Nichterfüllung einen Makel auf sich lade oder nicht. Dass man dann aber immer noch ein sehr freies Feld offen habe, um sich selbst für ungebunden durch die Zusage zu erklären, zeigt folgende Stelle: G. 5, 24 ‚eine unter dem Einfluss von Aerger, übermässiger Freude, Furcht, Schmerz, Gier, von Kindern, sehr alten Leuten, in einer Delusion oder unter dem Einfluss des Trunks stehenden Leuten oder von Wahnsinnigen gesprochene Unwahrheit lässt den Sprecher derselben nicht fallen [Haradatta: i. e. produces no guilt. Hence such persons need not even give a promised present] (vgl. Manu 8, 163).

1) Vgl. auch Vi. 45, 1 ‚nun werden die Sünder, nachdem sie die in den Höllen aufgelegten Martern durchgemacht haben, als menschliche Wesen mit (folgenden ihr Verbrechen anzeigenden) Zeichen geboren; 28 wer eine Verabredung bricht, wird einen kahlen Kopf haben'. — Es kommt auch vor, dass eine contrahirte Schuld durch ein Opfer unter sacralen Schutz gestellt wird; Gobh. IV 4, 26 ‚wird eine Schuld contrahirt, so opfere er mit dem mittleren Blatt von Golakablättern also sprechend „welche Anleihe",

Handelt es sich also, das ist die Frage, nur um solchen (durch drohende Prāyaçcittabussen unterstützten) sittlichen Selbstzwang des Verpflichteten, oder handelt es sich um weltlichen Königszwang (mit weltlichen Strafen), oder endlich haben wir an den Eigenzwang seitens des Berechtigten, als an die reguläre rechtliche Zwangskraft zu denken, wenn wir folgende Sūtrastellen lesen? G. 5, 23 ‚für einen ungesetzlichen [d. h. dem Dharmarecht widersprechenden] Zweck soll er nichts geben, auch wenn er es versprochen hat' [Haradatta: as he says: ‚for an unlawful purpose'; what has been promised must in other cases necessarily be given]; Vi. 5, 178 ‚Wer nicht leistet, was er versprochen hat, soll gezwungen werden, es zu leisten'; 6, 38 ‚(eine Schuld, deren Zahlung im Voraus) zugesagt ist, muss vom Haushalter gezahlt werden'.

Es scheint mir kein Zweifel zu sein, dass für das altindische Recht die dritte von jenen drei Möglichkeiten die richtige Antwort enthält [2]). Der Eigenzwang des Berechtigten ist die reguläre Civilverfolgung. Um dies darzustellen, muss ich zwei Klassen von Fällen unterscheiden. Entweder reclamirt ein Haushalter einen unter seinem Regiment stehenden speciellen Gegenstand, gleichviel ob Person oder Sache (Weib, Kind, Angehörige, Clienten, Sklaven, Vieh, leblose Sache), der sich in fremder Hand befindet, mag er durch Anvertrauung dahin gelangt sein oder nicht. Ich will dies die Gegenstandsverfolgung nennen. Oder er verfolgt eine aus dem fremden materiellen

2) Möglich allerdings, dass die von Vishṇu 3, 82 erwähnten Königsurkunden über Landverleihungen eine eigenthümlich sacral-civilrechtliche Kraft hatten [‚Verfluchung Dessen, der sich das geschenkte Land aneignen wollte'], und dass auch die vom Richter im Namen des Königs attestirten Urkunden, Vi. 7, 3, eine gewisse höhere, vom Richter geschützte, Zwangskraft in sich trugen. — Im Uebrigen wird es kein Bedenken haben, den bloss von den Parteien, Vi. 7, 5, oder auch unter Zeugenzuziehung, Vi. 7, 4, vollzogenen Schuldurkunden nur die gewöhnliche Bedeutung der Beweisgewährung zuzuschreiben. Sie waren aufgesetzt, um dem Schuldner die Bestreitung der Schuld unmöglich zu machen (Y. 2, 84—94 ‚als Beweis gelten'; wobei man den Satz befolgte, dass eine vor Zeugen contrahirte Schuld auch vor Zeugen bezahlt werden müsse). Mit der Ausschliessung der Bestreitungsmöglichkeit sind danach gerade diese schriftlichen Urkunden die reguläre Gestalt der durch Selbstexecution des Gläubigers realisirten Schulden.

Vermögen zu leistende Schuld (aus Darlehn, auf Kaufpreiszahlung, Miethlohnzahlung u. dgl.). Ich heisse dies die Schuldverfolgung. Beide Arten der Verfolgung stehen unter den allgemeinen Sätzen, die auch für das Criminalrecht gelten, dass durch Eigenzwang nur das Manifeste, Anerkannte, Nichtzubestreitende verfolgt werden kann. Man muss also in Betreff der Civilverfolgung eine Sachlage abpassen, bei der die Berechtigung des Zwingenden von vorn herein jedem Beliebigen klar ist, oder man muss Einrichtungen treffen, wodurch das an sich Nichtmanifeste manifestirbar gemacht werden kann. Liegt weder Manifestes noch Manifestirbares vor, so besteht ein streitiges Verhältniss. Das kann man nicht mit Eigenzwang durchsetzen [3]). Derselbe würde vielmehr gegen den läugnenden Gegner als ein unberechtigter Angriff erscheinen. Hier hat sich zuerst (von der animadversio abgesehen) altarische Gerichtsorganisation gestaltet, und zwar anfangs nur zum Behuf gewisser Actconstatirungen, oder zur Fällung präjudicieller Pronuntiationen, dass der Beklagte schuldig oder unschuldig sei. Siegt der Kläger, so liegt mit der richterlichen Sentenz wieder ein manifestes Verhältniss vor, das durch Eigenzwang des Berechtigten durchgesetzt wird [4]).

Ehe ich in den folgenden §§ auf die genauere Erläuterung der soeben in kurzen Worten zusammengefassten Grundsätze des altindischen Rechtes eingehe, darf ich es nicht unterlassen, das in diesem § dargelegte indische Quellenmaterial noch mit der allgemeinen Frage von der Verbindlichkeit geschlos-

3) Auf derselben Unterscheidung des Manifesten (was man durch Selbstmacht geltend macht) und des Nichtmanifesten (worüber erst der Richter anzurufen ist) beruht auch der ganze Grundbau des altarischen Erbrechts, also der Gegensatz a) bei den Altindern: der unobstructed und obstructed inheritance, Jolly Tagore Lect. p. 167 ff.; b) bei den Griechen: des nichtstreitigen Erbrechts der mit ἐμβάτευσις in die Patroa eintretenden Hauskinder, und des streitigen (durch Diadikasie festzustellenden, aber auch schon in interimistischen Besitz zu vergebenden) Erbrechts; c) bei den Römern: der domestica und extranea hereditas. — Diese Frage kann indess nicht in wenigen §§ erledigt, und muss ganz dem Gebiete des Civilrechts zugewiesen werden. Ich lasse sie hier unerörtert.

4) Ueber die Civilverfolgung liegen in den Sūtras nur kürzere Andeutungen vor. Um sie richtig zu verstehen, muss ich mehr, als ich sonst in diesem Buche für nöthig halte, Manu und Yājñavalkya herbeiziehen.

sener Verträge zusammenzuhalten, und zu prüfen, in welcher Hinsicht das indische Material für uns lehrreich sein möge.

Auf die Legion der aufgestellten allgemeinen, in mannigfachster Gestaltung auf naturrechtlicher Grundlage sich bewegenden, Theorien gehe ich hier nicht ein. Ich meinerseits wandre den Weg geschichtlicher Rechtswissenschaft. Neuerdings hat Gustav Hartmann (Werk u. Wille; aus dem Arch. f. civ. Pr. Bd. 72) in ansprechender Beweisführung sich gegen die in der Gegenwart auf diesem Gebiet herrschende Theorie gewandt, gegen die „Lehre (S. 37), die a priori den kraft formaler Logik zu erschliessenden empirischen inneren Willen als das Entscheidende ansieht“. Er stellt an deren Stelle (S. 57) die „richtig verstandene und constant durchgeführte Vertrauenstheorie, nach welcher nur der wirklich daseiende Wille, auf Grund der Bestimmung der Rechtsordnung, die wahre causa efficiens der rechtlichen Wirkung ist“. Der Grund für die Bindekraft des juristisch concludenten Handelns dem Anderen gegenüber ist ihm (S. 53) „die fides und ihre für den Verkehr unentbehrliche Sicherung“, wonach „das Recht ein für allemal (S. 33) den Maassstab der rechtlichen Ethik, der probitas, an den gesammten Thatbestand legt“.

Hartmann hat damit den Punkt gewonnen, den auch ich für den richtigen halte. Auf die dogmatische Durchführung desselben durch die grosse Mannigfaltigkeit der Einzelgestaltungen habe ich hier nicht einzugehen, wohl aber habe ich ihn in Betreff seiner geschichtlichen Entwicklung genauer festzustellen, und in dieser Hinsicht weiche ich allerdings wesentlich von Hartmann ab. Nach ihm ist es (S. 35) „das vollkommen Naturgemässe, dem äusseren objectiven Thatbestand des Rechtsgeschäfts sein Recht zu wahren gegenüber dem bloss Innerlichen und Subjectiven. Es ist so sehr das Naturgemässe, dass es in der Kindheit der Rechtsentwicklung sogar mit einer Strenge und Ausschliesslichkeit zur Geltung kam, die einer späteren Zeit und uns heute als übertrieben und nicht mehr voll durchführbar erscheint“. „Rechtsgeschichtlich (sagt Hartmann, Jhering folgend, S. 58) steht der reinen Willenstheorie entgegen, dass das Recht, als eine ursprüngliche Mitgift seiner Natur, auf allen Gebieten, nicht bloss auf dem hier fraglichen, ein starkes Haften an der Aeusserlichkeit, an dem offen Hand-

greiflichen mit sich bringt. Wenn das Recht, in Folge dieses Naturzuges, auch der Aeusserlichkeit der Erklärung die weitgehendste Selbständigkeit gegenüber der Innerlichkeit des Willens beilegte, so konnte und musste diese Selbständigkeit bei den freieren und formloseren Geschäften des ius gentium freilich bedeutend abgeschwächt werden. Aber es bleibt ein altes wahres Wort: naturam furca expellas, tamen usque recurret".

Hartmann huldigt hier doch wieder einer geschichtlich-naturrechtlichen Theorie, der die Wirklichkeit des geschichtlichen Verlaufes völlig widerspricht. Es giebt keinen „Naturzug" des Rechtes überhaupt, oder insbesondere des arischen Rechtes, wonach in der „Kindheit der Rechtsentwicklung" das Haften an der Aeusserlichkeit das Ueberwiegende wäre. In der Kindheit des arischen Volkes ist umgekehrt das Dharma-Themis-Fas-Recht, d. h. das alte ius gentium der Arier, ganz auf die Betonung des, den Göttern bekannten, Innerlichen gerichtet. Es kommt bei der Paternitätsfrage fürs Jenseits auf den wirklichen, den Göttern natürlich nicht zu verheimlichenden, Erzeuger an. Es ist bei der Mordfrage nicht die äussere That, sondern der innere böse Wille das Entscheidende. Es ist für den Sacherwerb nicht der äussere Act das eigentlich Wichtige, sondern das Moment, ob er als weisser, gefleckter oder schwarzer ein von den Göttern gebilligter, und von ihnen im Opfer wohlgefällig angenommener sei. So auch bei der Vertragszusage ist das eigentlich Entscheidende, dass man seine Treue halte, dass man keine Sünde thue, die von den Göttern und Manen in diesem und jenem Leben verfolgt und bestraft würde. Also die dharmarechtliche Ethik, die Pflichten des vir probus, bilden „in der Kindheit des arischen Volkes" den Kernpunkt der Lehre von der Vertragschliessung. Dieser Kernpunkt war vorhanden, noch ehe die Arier in die Völker der Inder, Griechen, Italiker, Germanen u. s. w. auseinandergegangen sind. Weil dieser Kernpunkt vorhanden war, so erklärt sich, dass wir speciell bei Griechen und Italikern gemeinsam den fest entwickelten Begriff der fides schon vorfinden. Dass er ein alt-gräcoitalischer Stammbegriff ist, beweist sich daraus, dass fides und πίστις dasselbe Wort sind. Ich habe die Entwicklung dieses Begriffs in der GIRG. S. 470 ff. genauer dargestellt. Er schliesst sich an diejenige Gestaltung

an, die in jenen alten Zeiten der Alles überwiegende bedeutsamste Vertrag war, der Bündnissschluss unter den Gentes, das foedus. Bei ihm ruft man ausdrücklich durch Eid die Götter zur Bestrafung des Eidbrechers herbei. Freilich fasst man nun die einzelnen Vertragspunkte genau in Worte, aber doch nicht in dem Sinne, dass sie das allein Entscheidende sein sollen [5]). Weiter schliessen sich an den Eid die *σπονδαί* (sponsio), der abgekürzte Eid, dessen ursprüngliche Form einer Ausgussspende wohl mit jener alt-indischen Sitte des Wasserausgusses zur Bekräftigung eines geschlossenen Vertrages zusammenhängt. Mogte es sich nun aber um diese oder um andere Formen handeln, in die man bei Griechen und Römern den geschlossenen Vertrag kleidete, immer bleibt die Grundauffassung, dass man, auch ohne besondere Herzurufung der Götter, um der auf Treue haltenden Götter willen als vir probus die fides nicht brechen dürfe (GIRG. S. 472. 473: si deos esse censes, aut omnia irrita facis aut pacto stas; deos fidemque invocantes; fidem abrogari cum qua omnis humana societas tollitur). Es handelt sich hier um eine uralt-arische Anschauung. Die „Vertrauenstheorie" hat zusammen mit dem Glauben an den *Ζεὺς πίστιος*, oder Dius fidius, bei Altgriechen wie Altitalikern immer gegolten. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass dies als Themis und Fas geltende Recht nun auch gleich in den griechischen Poleis und italischen Civitates mit civilrechtlichem Klagenschutz nach allen Seiten gesichert worden sei. Als dann in Latium und Rom die strictnationale Periode der Rechtsbildung sich entwickelte, ist der alte Grundgedanke nicht etwa aufgegeben; er ist nur in ein civilrechtliches Kleid gehüllt worden. Auch das Nexum ist ein vinculum fidei (GIRG. S. 474). Diese strictnationale Periode der Römer aber darf, richtig verstanden, nur als ein einzelnes Glied in einer langen Kette der Rechtsentwicklung aufgefasst werden. Wohl ist es in ihr eine hervortretende Charaktereigenschaft, dass man

5) Das Parallele in dieser Hinsicht ist das Votum, wobei man auch die Zusage möglichst genau in Worte fasst, doch aber dabei auf das innerlich Gemeinte zurückverweist (GIRG. S. 230 Not. g: do devoveo .. si hoc ita faxitis, ut ego sciam sentiam intellegam). — Vgl. im Uebrigen über die sacralrechtliche Wortinterpretation GIRG. S. 264 ff. (sie ist noch wieder verschieden von der civilrechtlichen Wortinterpretation).

den Rechtsschutz des ius civile an genaue Formulirung band, dass „ein starkes Haften an der Aeusserlichkeit, an dem offen Handgreiflichen“ überwog. Aber es ist nicht richtig, dass hierin die „Kindheit“ der (arischen) Rechtsentwicklung uns geboten sei, dass mit diesem strictnationalen Rechte überhaupt das italische Recht begonnen habe. Die strictnationale latinisch-römische Periode ist in ihrer Art ein Unicum. Weder das griechische noch das germanische, noch gar das indische Recht haben eine solche Phase durchzumachen gehabt. Man wird sagen müssen, dass gerade diese Periode die Vorbedingung gewesen ist, um das römische Recht zu der hohen Ausbildung zu führen, wonach die Römer die juristischen Lehrmeister der ganzen civilisirten Welt geworden sind. Wir haben ihr also höchsten Dank zu sagen. Aber wir behandeln sie unrecht, wenn wir sie als die Kindheit des arischen, oder gar eines supponirten absoluten Rechtes ansehen. Vor ihr haben Jahrtausende arischer Rechtsgeschichte gelegen, und in der Gesammtentwicklung des Rechts der arischen Völker-Familie mögte ich das strictnationale Gebahren des latinischen Bruders eher als die Rechts-Flegeljahre eines zu hohen Dingen Bestimmten bezeichnen. Wohl hat in dieser Zeit ein merkwürdiges Sichisoliren, ein tiefeingreifendes Abschneiden der aus der alten arischen Heimath stammenden Fäden stattgefunden. Es haben sich davon im Verlaufe dieses Buchs viele Beispiele ergeben, wesshalb ich denn so oft nur das Altindische und das Griechische zusammenknüpfen konnte, dagegen das civilrechtlich abgeschlossene römische Rechtsleben abgesonderter Untersuchung überweisen musste. Aber dennoch sind wir den mannigfachsten Zusammenhängen auch des italischen Rechtes mit dem altindischen begegnet. Es ist ja überhaupt völlig undenkbar, dass ein Volk, und wenn es auch rücksichtslos es beabsichtigte, die Vergangenheit seines Rechtes von sich abwaschen könnte. Und es ist mit den richtig verstandenen Grundgedanken des römischen ius civile durchaus vereinbar, dass man in Roms strictnationaler Periode in Betreff ganz wesentlicher Stücke der altarischen Tradition nie daran gedacht hat, sich davon zu lösen. Dazu gehören Haupttheile des alten fas, insbesondere die Ueberzeugung, dass ohne Eid das rein auf bürgerliche Füsse gestellte Recht keinen Halt habe (GIRG. S. 521 Not. 1, S. 708 ff.);

dazu aber gehört auch der uns hier beschäftigende Punkt, dass die Vertragschliessung nicht richtig beurtheilt werden könne, wenn man sie nicht (wie auch die äusseren Formen des Vertrages seien) als ein Treueband, als ein Verhaftetsein des eine rechtliche Ethik anerkennenden vir probus auffasse. Dies hat gegolten vor und während und nach der latinisch-strictnationalen Periode. Dieser Grundgedanke ist von den classischen römischen Juristen in der Zeit des die Fesseln des strictnationalen ius civile allmälig immer mehr brechenden neueren ius gentium in meisterhafter Weise durch die einzelnen Fragen durchgeführt, nicht aber erst geschaffen (Hartmann S. 51).

Nach dieser Erörterung über das allgemeine Wesen der Vertragschliessung kehre ich zum eigentlichen Gange meiner Darstellung zurück. Ich habe zu zeigen wie bei den Altindern für Gegenstands- wie Schuldverfolgung der Satz galt, dass man für manifeste Verhältnisse die aggressive Selbsthülfe üben dürfe, mit dem Streitigwerden des Verhältnisses aber das Verbot der Selbsthülfe beginne.

76. (Fortsetzung. — Die Gegenstandsverfolgung.) — 2) Wenn dem Hausherrn Etwas vom „Seinigen“, Mensch oder Sache, weggekommen war, so ging er es zu suchen. Zunächst dahin, wo er es anvertraut hatte (Depositum, Commodatum, gelieferte unbezahlte Kaufsache, Pfand nach Rückzahlung der Schuld, u. s. w.). Wenn nicht, so ging er eben dahin, wo er glaubte, den Gegenstand finden zu können. Fand er denselben, so legitimirte er sich in irgendwelcher Weise, dass die Sache ihm gehöre [‚wenn dieser es durch Kennzeichen beweist‘, § 74 Not. 6]. Hierauf nahm er den Gegenstand und führte ihn oder trug ihn eigenmächtig selbst hinweg, und den hiebei ihm (ohne Behauptung einer Gegenberechtigung) gemachten factischen Widerstand durfte er mit Gewalt niederschlagen. Dies ist das Wegführen, das ἄγειν. Es findet gleichmässig bei Frauen, Kindern, Angehörigen, Dienern und Sachen statt.

Ich habe von demselben allerdings in den altindischen Quellen keine eingehende Schilderung gefunden; wohl nur desshalb, weil diese Quellen das, was sie kurz das „Zurückneh-

men des Gutes" nennen (§ 74 Not. 6), als etwas Selbstverständliches, einer besonderen Erörteruug nicht Bedürftiges ansehen. Dass es in der That die Grundlage der Gegenstandsverfolgung war, ergiebt sich aus folgenden Gründen. Indem die indischen Quellen die Rückverlangung gestohlener oder gefundener Sachen als eine durch das Königsgericht zu vermittelnde besonders hervorheben (§ 74 Not. 6), — mit der eigeneu Motivirung, dass der, hiezu seine Aufseher anstellende, König selbst verbindlich werde, — so liegt darin der Gegensatz, dass man im Uebrigen sich selbst helfen musste. Weiter werden wir im folgenden § finden, dass sogar bei der Schuldverfolgung die Selbstexecution bestand. Wenn aber das, so ist es undenkbar, dass sie nicht auch beim „Zurücknehmen des Guts" hätte gelten müssen. Wir werden auch die Quellenstellen bei der Schuldverfolgung so allgemein reden sehen, dass sie geradezu die Gegenstandsverfolgung mit meinen können. Endlich aber ergiebt sich die Berechtigung zum „Wegführen", „Zurücknehmen" mit Nothwendigkeit aus der Besprechung des Punktes, wo diese Berechtigung aufhört. Dieser Punkt aber ist folgender. Ebenso wie man die gestohlene oder verlorene Sache sich (vom Könige) holt, nachdem man „durch Kennzeichen und Constatirung des früheren Erwerbes oder Besitzes bewiesen" hat (§ 74 nach Note 4), dass sie Einem gehöre, gilt natürlich auch Dasselbe, wenn man sich die sonstigen Sachen direct vom Inhaber „zurücknehmen" will. Wir müssen also einen Inhaber voraussetzen, der entweder die Berechtigung des Ansprechenden gar nicht läugnet, oder von derselben durch Kennzeichen, Urkunden, Zeugen oder Besitzesnachweis überzeugt wird. Einem solchen Inhaber, wenn er dennoch nicht herausgiebt, kann man die Sache mit Gewalt wegnehmen. Dagegen wofern der Inhaber seinerseits Rechtsbehauptungen aufstellt, dass ihm der Gegenstand gehöre oder er einen berechtigten Anspruch habe, ihn noch länger zu behalten, so hört die Berechtigung der Selbsthülfe auf. Die Sache hat aufgehört, eine manifeste zu sein, sie ist eine streitige geworden. Die Altinder, deren Rechtsgedanken wir uns hier zu vergegenwärtigen suchen, stehen bereits auf dem Standpunkte, dass sie für das Streitige Gerichtsorganisationen haben. Also die Selbstexecution des Manifesten ist erlaubt, die des Streitigen würde eine unzulässige Unterdrückung

des Gegners sein. Dieser kann nun seinerseits zum Königsgericht gehen[1]), und wegen Unterdrückung klagen; Y. 2, 5 ‚wenn Jemand auf eine mit den Rechtsvorschriften (smṛiti) und dem Herkommen (ācāra) streitende Weise von Anderen unterdrückt wird, und dies dem Könige anzeigt, so ist dies Grund eines Processes (vyavahāra)'. 16 ‚Wer eine zweifelhafte Sache [d. h. eine „streitige"] eigenmächtig zu Ende bringt, ... der soll verurtheilt und bestraft werden'.

Wir haben jetzt weiter zu prüfen, was bei der Gegenstandsverfolgung als, die klägerische Selbstexecution ausschliessende, gegnerische Rechtsbehauptung angesehen wurde. Kläger sagt: „dies ist das Meinige, ich nehme es mit mir". Unter diesem „Meinigen" ist das gesammte im Gebiete der Hausherrnmacht Liegende verstanden. Es ist ein unberechtigtes Hineintragen unserer civilrechtlichen Eigenthumsbegriffe in alte Zeiten, die noch ganz andere Anschauungen hatten, wenn man dieses „Meinige" einfach mit unserem „Eigenthum" identificirt. Jene Zeiten kannten noch gar kein Civilrecht des Eigenthums, d. h. keine gesetzlichen oder gewohnheitsrechtlichen Satzungen einer einzelnen Civitas, wonach auf Grund gewisser causae ein Individuum „ex iure Quiritium" der ganzen Welt gegenüber für den alleinigen Herrn der Sache erklärt worden wäre. Es gab allerdings schon einen Eigenthumsbegriff, aber einen ganz anderen. Eigenthum heisst ein Complex gewisser factischer Erwerbsarten, wonach die Sache als eine „wohlerworbene" erscheint. Vor den Menschen wohlerworben heisst aber nur, was vom Hausvater auch den Göttern und Manen im Hauscultus, unter der Erwartung, eine wohlgeneigte Aufnahme zu finden, dargeboten werden kann. Damit bietet das Dharmarecht nur einen relativen Maassstab für die Abschätzung des Werths der Erwerbsarten. Man kann nicht sagen, Etwas sei absolut der ganzen Welt gegenüber erworben, es giebt also auch noch keine scharfe Scheidung der Rechte in rem und in personam. Man kann nur das Eine für einen besseren Sach-Erwerb als das Andere erklären. Bei jedem aber ist immer offen, ob

1) Das Königsgericht werden wir uns für die im Folgenden dargestellte Civilverfolgung als dasselbe zu denken haben, welches (s. oben § 54 ff.) wir auch mit Criminaljurisdiction (daṇḍa) bekleidet gefunden haben.

nicht etwas Anderes noch wieder als ein Besseres erscheine. So kann denn auch, wenn der Hausherr auftritt, in seiner Behauptung: „die Sache ist mein“ gar nicht der Sinn liegen: sie ist absolut mein [2]), sondern nur: „ich habe sie wohlerworben“. Und wenn dann der Gegner die Sache „streitig“ macht, also auch seinerseits behauptet, einen löblichen Grund des Behaltens zu haben, so kann es sich in dem nun folgenden gerichtlichen Verfahren nur darum handeln, zu entscheiden, wessen Grund löblicher, besser sei. Dazu aber bedarf es gewisser Regeln über das Gegeneinanderwägen der Erwerbsgründe. Diese finden wir denn auch in der That im indischen Rechte; Y. 2, 22 ‚Als Beweis gilt eine Schrift, der Genuss (bhukti) und Zeugen; wenn eins von diesen fehlt, so gilt eins von den Gottesurtheilen‘ [Y. 2, 95; vgl. oben § 53 Not. 3]; 23 ‚In allen streitigen Sachen (arthavivāda) ist der letzte Act der gültige. Bei Pfand (ādhi; Hinsetzung), Geschenk (pratigraha) und Kauf (krīta)

2) Im deutschen Rechte tritt dies deutlich hervor. Vgl. Planck, Das deutsche Gerichtsverf. im M.-A. I (1879) S. 396 „Ist dem Leiher u. s. w. das anvertraute Gut geraubt, gestohlen u. s. w., so ist er ohne allen Zweifel rechter Kläger gegen jeden Dritten . . und in der Lage, gegen jeden dermaligen Besitzer klagend zu behaupten: ‚als er das Gut zuletzt gesehen, da sei es sein gewesen und sei noch sein‘. Denn unter der Bezeichnung: ‚sein‘ wird nicht nothwendig Eigenthum verstanden, sondern jeder das Haben bezw. Habensollen gerade dieser Sache mindestens dem Bekl. gegenüber rechtfertigende Grund“. S. 397 „ob demnach im gegebenen Falle unter dem Ausdruck ‚sein‘ das Haben, oder das rechtliche Haben, oder das rechtliche Habensollen gemeint sei, kann nur der Zusammenhang entscheiden“. S. 698 „die Behauptung eines Mannes, dass ein bewegliches Gut ‚sein‘ sei, bedeutet im vollen Sinn: er besitze es rechtmässig, im abgeschwächten Sinn, bald er besitze es, wie z. B. in Stendal 22 der Dieb das gestohlene Pferd, bald er solle es von Rechtswegen besitzen. So sagt z. B. in der bekannten Formel des Anfangs der Klgr.: ‚als er das Gut zuletzt gesehen, sei es sein gewesen und noch sein‘, d. h. damals habe er es rechtmässig besessen und solle es von Rechtswegen auch jetzt besitzen. Dieselbe abgeschwächte Bedeutung liegt in der Klagformel: dat he (Bekl.) des sines hebbe“. S. 706 „der Angriff des Klgrs. wird nicht und braucht nicht begründet zu werden durch die Behauptung des Eigenthums oder eines sonstigen Rechts am Gute, sondern er wird begründet durch die Behauptung einer widerrechtlichen Störung der Berechtigung zur jetzigen Detention des Guts . . . , der Klgr. behauptet entweder: das Gut, das der Bekl. unter sich hat, das habe ich verloren, oder: das habe ich ihm anvertraut, und die Zeit der Rückgabe ist jetzt gekommen“; S. 708 „dass das Gut sein gewesen sei bis zum Augenblick des Verlustes, und es sei noch sein“.

aber gilt der frühere Act mehr' [in § 24. 25 ist von dem oben schon besprochenen (§ 64 Not. 2) longum tempus die Rede, und dass insbesondere dadurch bei Pfand (âdhi), Depositum (nikshepa; niedergeworfen) und anvertrautem Gut (upanidhi; dazu niedergelegt) das Eigenthum nicht verloren gehe]; 26 ,wer ein solches Pfand oder anderes Gut wegnimmt [vi (weg) har (nehmen)] [3]), den soll (der Richter) das Gut (dhana) an den Eigenthümer (dhanin) erstatten (da = dare) lassen [weil bei anvertrauten Sachen das longum tempus nicht zur Anwendung kommt] und eine Geldstrafe (daṇḍa) von gleicher Höhe, oder im Verhältniss zu seinem Vermögen, an den König'. 27 ,Erwerb (âgama; was an mich herankommt) gilt mehr als Genuss (bhoja; d. h. Besitz), ausser wenn dieser schon von den Vorfahren (pûrva; die früheren) herangekommen ist [d. h. von den Vorfahren überkommener Besitz ersetzt den Beweis des rechtmässigen Erwerbes] [4]). Aber selbst Erwerb hat keine Kraft, wenn gar kein Genuss (da ist)' [„traditionibus (et usucapionibus), non nudis pactis dominia rerum acquiruntur"]. 28 ,Wer den Erwerb (âgama) vollzogen (kṛita; gemacht) hat, der soll ihn nachweisen (âdhar; heraus in die Höhe nehmen, vorzeigen), wenn er verklagt wird (abhiyuj; auf den losgefahren wird), nicht sein Sohn oder dessen Sohn. Bei diesen ist der Besitz (bhukti) schwerer (gravior) [d. h. wenn ein Kläger den Gegenstand wegführen will, der Beklagte aber durch Rechtsbehauptung die Angelegenheit zur streitigen macht, so muss

---

3) D. h. wer behauptet, dass er dem Kläger wegen Ablauf des longum tempus die Sache nicht herauszugeben brauche, demgegenüber der Kläger nachweist, dass es eine in Pfand gegebene oder anderweit anvertraute Sache sei.

4) Also: wenn Kläger das Besessenhaben der ihm jetzt weggekommenen Sache, Beklagter aber dagegenüber einen Erwerbstitel in Betreff derselben darthut, so geht letzterer vor; Vi. 5, 185 ,was in Ordnung und mit legitimem Titel (wie Kauf, Schenkung u. dgl.) besessen worden ist, mag der Besitzer behalten; es kann nie von ihm genommen werden'. — Ueber die Beweismittel: Vas. 16, 13—15 ,in einem Streit über ein Haus oder ein Feld (möge) Gewicht (gelegt werden auf die Depositionen von) Nachbaren. Widersprechen sich die Aussagen der Nachbaren, (so mögen) Urkunden (als) Beweis (genommen werden). Werden widersprechende Urkunden vorgebracht, (möge) Gewicht (gelegt werden) auf die Aussagen von bejahrten (Einwohnern) des Dorfs oder der Stadt, und auf die der Gilden und Corporationen von Handwerkern und Kaufleuten'.

der Bekl. seinerseits den Beweis seines rechtlichen Erwerbes führen, ausser wofern er darthun kann, die Sache schon vom Vater bezw. Grossvater überkommen zu haben][5]). 29 ‚Wenn Einer, der verklagt worden ist, stirbt, so soll (Der, welcher in den Besitz seiner Güter gekommen ist) [riktha = Hinterlassenschaft; rikhtin = der die Hinterlassenschaft erhält], den (Erwerb) nachweisen; in diesem Fall gilt nicht der Genuss, welcher ohne Erwerb (āgama) eingetreten ist [beim Tode eines Bekl. während des Processes kann dessen Nachfolger sich nicht auf den blossen Besitz seines Vorgängers berufen, sondern muss den speciellen Erwerbsact in Betreff der Sache darthun]. — Die Gegenstandsverfolgung erstreckt sich auch auf Dinge, die inzwischen bereits durch Verkauf in dritte Hand gelangt sind; Y. 2, 168 ‚Ein Eigenthum, welches von einem Anderen verkauft ist, darf man zurücknehmen [auch mit aggressiver Selbsthülfe]. Der Käufer verdient Tadel, wenn er heimlich kauft; wenn er von einem niedrigen Menschen heimlich zu niedrigem Preise zu ungehöriger Zeit kauft, ist er ein Dieb‘. 169 ‚Wer ein verlorenes oder gestohlenes Gut gekauft hat, soll dafür sorgen, dass der Mann, welcher es genommen hat, ergriffen werde; wenn Ort und Zeit dies nicht gestatten, so soll Der, welcher es gekauft hat, es selbst zurückgeben‘. 170 ‚Wenn er den Verkäufer nachweist, soll er frei sein; der Eigenthümer bekommt sein Gut, der König eine Geldstrafe, der Käufer den Preis von Demjenigen, welcher das Gut verkauft hat‘.

---

5) Also: der Beklagte, der den Besitz vom Vater her darthut, kann so lange die Herausgabe weigern, bis Kläger seinerseits einen rechtlichen Erwerbstitel darthut; Vi. 5, 186 [nach Delbrück's Uebersetzung] ‚wenn ein Gegenstand (dravyam) durch den Vater genossen (bhuktam) worden ist nach der Sitte des Geniessens (bhukti) dem Rechte nach (dharma), so ist der Sohn nach dessen Tode nicht zu tadeln, denn durch Genuss ist es von ihm erlangt‘. — Wenn aber der Beklagte als Vierter in der Abstammung den continuirlichen Familien-Besitz der Sache durch die vorhergehenden drei Generationen darthut, so wird der Kläger gar nicht mehr zu dem Beweise eines rechtlichen Erwerbes zugelassen; Vi. 5, 187 ‚wenn der Besitz eines Guts durch drei (aufeinander folgende) Generationen gehalten worden ist in richtiger Folge, so soll die vierte in der Abstammung es als ihr Eigenthum behalten, auch ohne geschriebenen Titel‘; d. h. an sich ist Zeitablauf (als longum tempus) nur ein Vertheidigungsmittel (exceptio). Den Begriff der usucapio, wonach die Civitas auf Grund des Zeitablaufs Jemandem das absolute, von Niemandem

77. (Fortsetzung. — Die Schuldverfolgung.) — 3) Ich gehe nunmehr — nach Erörterung der Frage, wie der Hausherr einen unter seine Hausmacht gehörigen Gegenstand „zurücknimmt", — zu dem zweiten Punkte über. Wie ist, wenn es sich um Zahlung einer Schuld (vorzugsweise einer Darlehnsschuld) aus des Schuldners Vermögen heraus handelt, bei den Altindern die Eintreibung solcher Schuld beschaffen gewesen? In dieser Hinsicht bietet uns, während die Sūtras nur geringe Andeutungen enthalten, Manu's Rechtsbuch ein höchst werthvolles Detail [1]). Dieses aber birgt für sein richtiges Verständniss bedeutende Schwierigkeiten. In eine volle Untersuchung derselben einzutreten, erscheint nicht als meines Amtes. Meine Aufgabe ist hier, die jedenfalls aus diesem Detail sich in Betreff der Execution der Schulden ergebenden Grundgedanken hervorzuheben, und ihre Stellung zu der Grundorganisation des Civilprocesses festzustellen.

a) Als Mittel zur Execution der Schulden werden von Manu fünf angegeben. Neben diesen kommt aber noch weiteres Material in Betracht; was die späteren Commentatoren zur Aufstellung einer sechsten (oder gar siebenten) Nummer veranlasst [2]). Diese Commentatoren zeigen in ihren grossen Meinungsverschiedenheiten, dass ihnen die ganze Lehre schon sehr unklar war. Die fünf Executionsmittel sind:

α) Dharma „Frömmigkeit". Diese (bei Kātyāyana: çāntva) bestimmt Bṛihaspati näher dahin (Jolly 314): „Freunde oder Verwandte legen sich ins Mittel, oder der Gläubiger redet dem Schuldner in Güte zu, oder er heftet sich an seine Fersen und trägt ihm beständig seine Forderung vor".

β) Vyavahāra „Verfahren". Es ist bei den Indern sehr

---

anfechtbare Eigenthum gewährt, giebt es noch nicht. Aber es giebt schon ein Surrogat derselben: die drei pitaras, denen man die Çrāddhas bringt, haben die Kraft, das continuirlich von ihnen Besessene zu heiligen und vor jeder Anfechtung zu sichern.

1) Vgl. Jolly, Das indische Schuldrecht, Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. der bair. Ac. d. W. 1877, S. 287 ff.; insbes. S. 314 ff.

2) Manu's fünf Executionsmittel sind nach Bühler's (p. 262) Uebersetzung so ausgedrückt: by moral suasion, by suit of law, by artful management, or by customary proceeding, a creditor may recover property lent, and fifthly by force.

streitig [3]), wie hier in der Executionslehre dies Wort zu verstehen sei. Mit Recht bemerkt Jolly, dass es nicht „Process“ bedeuten könne, denn alle diese hier besprochenen Executionsmittel sind gerade anwendbar, ohne dass es zum Process kommt. Weiter bemerkt Jolly: der Ratnākara und Vivādacintāmani erblickt darin eine Art Selbsthülfe des Gläubigers und zieht hieher den Ausspruch des Kātyāyana, wonach der Gläubiger einen insolventen Schuldner gewaltsam vor eine Versammlung von Menschen (janasaṃsadi) führen und dann bei sich im Gewahrsam halten soll je nach der Landessitte. Auch Medātithi (bei Kull.) bezieht Manu's vyavahāra, das er in der Bedeutung von „Beschäftigung“ zu fassen scheint, auf Zwangsarbeit, d. h. Feldarbeit, Handel und dgl., die der insolvente Schuldner für den Gläubiger, nachdem dieser ihm ein Capital vorgeschossen, treiben und ihm den Ertrag erstatten soll. — Jolly bezieht vyavahāra auf „das Schiedsgericht“, oder „die Oeffentlichkeit“, vielleicht auch „allgemeinen Brauch“.

γ) Chala „Täuschung“ (bei Bṛihaspati: upādhi; bei Kātyāyana: vyāya). Bṛihaspati versteht darunter (nach Jolly), dass der Gläubiger dem Schuldner, unter dem Vorwande, sie für irgend einen Zweck zu bedürfen, eine ihm gehörige Sache (Schmuck u. dgl.) abborgt und nachher nicht zurückgiebt, oder dass er ein von ihm zur Rückgabe an den Eigenthümer oder sonstwie erhaltenes Depositum zurückhält.

δ) Acarita „der herkömmliche Weg“ (bei Bṛihaspati auch: gṛihasaṃrodha; bei Kātyāyana auch uparodha). Bṛihaspati versteht darunter (nach Jolly 316), dass man den Sohn oder die Frau oder das Vieh des Schuldners ihm raubt oder vorenthält [also pignoris capio] [4]), oder seine Thür belagert.

---

3) Bühler fasst die Ansichten so zusammen: Vyavahārena ‚by suit of law‘ (Gov. Kull. Nar.) or ‚by threatening of a law suit‘ (Nand.) or ‚by forced labour‘ (Medh.), or ‚by a forcible sale of property‘. — Vyavahāra bedeutet [wie Delbrück mir angiebt] (1) Verfahren, Treiben, Handlungsweise, (2) Verkehr, (3) Thätigkeit, Beschäftigung, (4) Geschäft, Handelsgeschäft, Handel, (5) Rechtshandel, Streitsache, Process, Rechtspflege, (6) der gewöhnliche Hergang im Leben, allgemeiner Brauch, (7) Gebrauch eines Ausdrucks, das Reden, die Bezeichnung [P. W.]. Dazu noch, nach Böthlingk's neuem Wörterbuch: Rechtsfähigkeit, Majorennität bei Gautama, und das Anhalten zu einer Arbeit, auferlegte Zwangsarbeit bei Jolly 315. 318.

4) Im Pfandnehmen liegt an sich nur, dass man den Gegenstand (freien

Dabei der noch heutzutage vorkommende Gebrauch des s. g. Dharna-Sitzens, gegründet auf den Gedanken der Heiligkeit eines Brahmanenlebens. Der Gläubiger, welcher der Brahmanenkaste angehören muss, versieht sich vor dem Hause des säumigen Schuldners mit Gift und Dolch, und droht sich damit das Leben zu nehmen, wenn derselbe an ihm vorbeigehen würde. Von da an fastet er (vgl. oben § 43 Not. 2), und der Schuldner ist durch die Sitte gezwungen mitzufasten (Sir H. Maine's Lectures on the early History of Institutions, London 1875, 297 ff. weisen auf eine höchst auffallende Parallele im altirischen Rechte hin)[5]. Mitākshara erklärt Manu's ācarita geradezu mit abhojana = Fasten. Wer es am Längsten aushält, ist der Sieger.

ε) Bala „Gewalt" (Bṛihaspati: balātkāra; bei Kātyāyana: pīḍana). Bṛihaspati erklärt dies (Jolly 316) dahin, dass der Gläubiger den Schuldner in sein Haus führt, und dort mit Schlägen, Drohungen u. s. w. zur Erfüllung seiner Verpflichtungen zwingt.

ζ) Karma „Arbeit". Diese steht an sich ausserhalb der vorstehenden fünf eigentlichen Executionsmittel. Das Abverdienen durch Arbeit ist mehr ein vom Schuldner als Gegengebot Offerirtes, wie ein vom Gläubiger Veranlasstes. Manu

---

Menschen oder Sache) dem Schuldner vorenthält. Darin, dass Letzterer den Gegenstand entbehrt, liegt schon Antrieb genug zur Einlösung desselben durch die Schuldbezahlung. Zu diesem nächsten Pfandrechts-Inhalte kann aber ein Weiteres (Antichrese, Verkaufsrecht, veräussertes Pfand mit Einlösungsrecht durch Schuldbezahlung) hinzutreten. Ich habe die Zusammenhänge des altindischen Pfandrechts mit dem griechischen und römischen hier nicht weiter zu verfolgen.

5) Ich füge dem noch bei, was über diesen merkwürdigen Brauch in seiner irischen Verwendung Whitley Stokes (Academy. 12. Sept. 1885. Nr. 697 p. 169) zusammenstellt: St. Patrik ‚fasts upon' the merciless chief Trian, to compel him to have pity on his slaves. SS. Germanus and Patrik ‚fast upon' the citizens of Auxere, when they were infected by the Palagian heresy. The same Germanus and the clerics of Britain ‚fast for three days upon' the sinful Gortigern. Cámmina of Juis Celtra ‚fasts upon' King Gúare, who had outraged that saint. St. Patrik ‚fasted upon' Loegaire, the unbelieving overking of Ireland. Loegaire's pious queen declares that she will not eat anything whilst Patrik is fasting. Her son Enna seeks for food. ‚It ist not fitting for thee', says his mother, ‚to eat food whilst Patrik is fasting upon you'. The child persists in eating, is choked by a bit of a boiled wether, and is ultimately brought to life by the saint and the Archangel Michael.

8, 177 sagt darüber: ‚sogar durch persönliche Arbeit soll der Schuldner das, was er schuldet, seinem Gläubiger gutmachen, wenn er von gleicher oder niederer Kaste ist. Dagegen ein Schuldner von höherer Kaste soll es allmälig abtragen, wenn er etwas verdient‘. Und ähnlich Yājñavalkya 2, 43 ‚einen Mann aus niederer Kaste, der unvermögend ist, kann man zwingen, für eine Schuld zu arbeiten; ein Brahmane aber, welcher arm ist, soll es allmälig bezahlen in Verhältniss zu seinem Erwerbe‘. Nicht wesentlich anders auch die späteren, von Jolly 314. 317 angeführten Rechtslehrer: Nārada, Bṛihaspati und Kātyāyana, welcher Letztere noch angiebt, der Gläubiger solle, wenn er den Schuldner zu einer nicht von Anfang an stipulirten unreinen Arbeit anhalte, als Strafe eine Geldbusse von 250 Paṇas zahlen, unter Befreiung des Schuldners von seiner Verpflichtung. Dazu bemerkt Jolly: „Da die Sklaven sonst gerade die unreine Arbeit: açubham karma zu verrichten haben (Nārada 5, 5), so muss die Schuldknechtschaft eine mildere Form der Sklaverei gewesen sein. Hinsichtlich der nicht von Anfang an stipulirten Arbeit ist Bṛihaspati's Definition von dāsapattra „Sklavereivertrag“ (Vīramitrodaya 189) zu vergleichen: als einer Schrift, die ein von Kleidung und Nahrung Entblösster, in der Wildniss Befindlicher ausstellt, und die das Versprechen enthält ‚ich will Dir Dienste thun‘. Wahrscheinlich ist hier an Schuldsclaverei zu denken“ [vgl. auch § 63 Not. 4 unter den 7 Sklavenarten Manu's die zweite: „um ihr tägliches Brot Dienende“].

Man mag sich nach Vorstehendem von den indischen Schuldenexecutions-Grundsätzen [6]) etwa folgendes Bild machen dürfen.

Die fünf technischen Executionsmittel Manu's sind das Product alter geschichtlicher Entwicklung. Dharma ist: die Mah-

6) Ueber die Frage, in welchen Fällen und mit welcher relativen Häufigkeit bei den Indern die einzelnen Zwangsmittel zur Anwendnng gekommen seien, bietet, wie Jolly 327 anführt, Kātyāyana einige Anhaltspunkte. „Den König, seinen Herrn und einen Brahmanen soll man durch sanfte Mittel, einen Erben oder Freund durch Täuschung; Kaufleute, Ackerbauer, Handwerker nach Landessitte (d. h. durch vyavahāra oder karma); unredliche Leute gewaltsam (sampīḍya d. h. nach Vīramitrodaya durch balātkāra oder ācarita) zur Zahlung nöthigen“.

nung, die bestanden haben wird, seitdem es überhaupt Schulden gegeben hat. Und ebenso alt wird bala sein. Mit Begründung der Schuld hat man seine Person zur Zahlung verbindlich gemacht. Gegen die Person geht also die gewaltsame Execution des Gläubigers. Er kann in seinem Hause den Schuldner gefangen setzen, ihn mit Schlägen u. dgl. tractiren. Die Voraussetzung bei aller Selbstexecution ist das Manifestsein der Schuld, was zunächst darin hervortritt, dass der Schuldner die Schuld gar nicht läugnet. Aber es liegt nahe, dass mancher Gläubiger vorsichtig genug ist, gleich bei Begründung der Forderung eine Sachlage herzustellen, welche ein Läugnen möglichst ausschliesst. Das geschieht, indem er beim Creditiren Zeugen zuzieht oder (seit der Verbreitung der Schreibkunst) eine Schuldurkunde (§ 75 Not. 2) aufsetzen lässt. Hierin möchte ich die Erklärung des Vyavahāra finden. Der Gläubiger bringt seinen Schuldner vor eine „Versammlung" (s. § 55 Nr. 5a). Diese ist nicht als „schiedsrichterliche" Behörde zu denken, sondern es erfolgt vor ihr der Schuldconstatirungsact durch Vorbringung der Zeugen oder der Urkunde, wodurch der Gläubiger die Schuld zur manifesten macht, und also nunmehr berechtigt ist, den Schuldner ebenso wie bei bala in seinen Gewahrsam zu nehmen. — Insoweit sind die Executionsmittel rein gegen die Person des Schuldners gerichtet. Daran wird sich zunächst angelehnt haben das Nehmen eines Pfandes zur Sicherung der Forderung, in doppelter Gestalt. Entweder durch Pfandretention (Chala), indem man einen Gegenstand des Schuldners als Pfand behält, den man sich auf andere Weise zu verschaffen gewusst hat, oder durch Pfandgreifung, indem man in das Herrschaftsbereich des Schuldners geht und sich dort Etwas holt. Natürlich, wie Alles, was im Machtbereich eines Haushalters liegt (Weib, Kind, Vieh u. s. w.), in derselben Weise der Gegenstandsverfolgung von Anderen reclamirt wird, so darf auch der Gläubiger auf Alles, was im Machtbereich des Schuldners liegt (Weib, Kind, Vieh), seine Pfandgreifung richten (ācarita). Daran hat sich dann in Brahmanenfamilien [wohl zunächst für den Fall, wenn der pfandsuchende Gläubiger beim Schuldner Alles verschlossen findet, und auch des in seinem Hause sich verbarricadirenden Schuldners nicht, zur Vornahme des bala, persönlich habhaft werden kann] das Dharna-Sitzen

angeschlossen. Dieses wundersame Hungerduell ist wohl so zu verstehen, dass durch geistliches Brahmanen-Ehrenwort der Schuldner gezwungen wird, aus seinem Hause, so lange der Gläubiger es aushält, hungernd davor zu sitzen, auch seinerseits nicht, am Gläubiger vorbei, entfliehen zu wollen. Es kommt nun darauf an, wer von Beiden diese Situation am Längsten aushält. — Ausserdem hat sich schliesslich, neben der altfixirten Fünfzahl der Executionsmittel, noch das Abverdienen der Schuld entwickelt. Das ist ein Mittelbegriff. An sich geht hier das Verlangen des Gläubigers allerdings auf die Person des Schuldners, aber nicht auf die ganze Persönlichkeit, sondern nur auf den materiellen Werth seiner Arbeit, wodurch in bestimmter berechenbarer Zeit der Werth der Schuld ausgeglichen werden kann. Durch vorgängige Verabredungen scheint man auch vielfach die Art der zu leistenden Arbeit festgestellt zu haben. Diese Arbeitsverträge, insgesammt karma genannt, scheinen noch wieder verschiedenen Inhalts gewesen zu sein, als voller Sklavereivertrag, oder als Zusage specieller zu leistender Dienste, in welchem letzteren Fall der Gläubiger, der sich andere als die zugesagten Dienste leisten lässt, bestraft wird. Und diese, an sich ausserhalb des Begriffs der eigentlichen Executionsacte liegenden, Dienstverträge haben dann auch auf die Executionsacte selbst mildernd zurückgewirkt. Wenn beim vyavahāra der Gläubiger den Schuldner in sein Gewahrsam geführt hat, so soll er ihn nicht lediglich rachemässig peinigen. Er soll gestatten, dass der Schuldner sich bereit erklärt, nach Landessitte [d. h. wohl, auch wenn kein vorgängiger Arbeitsvertrag abgeschlossen worden war] seine Schuld allmälig abzuarbeiten. Und ein Gleiches mag, da vyavahāra ja nur eine Fortentwicklung des bala ist, schliesslich auch beim bala selbst zur Geltung gekommen sein.

b) Die hiemit dargestellte indische Schuldverfolgung steht, wie ich schon bemerkte, auf derselben Stufe wie die Gegenstandsverfolgung, sie setzt eine manifeste oder alsbald manifest zu machende Sachlage voraus. Wenn dagegen der Schuldner das Schuldverhältniss zum „streitigen“ macht, so hört das Erlaubtsein der Selbstexecution auf. Von da an beginnt das Verbot der Selbsthülfe. Dies sagt in der deutlichsten Weise Manu, indem er ausdrücklich hervorhebt, dass beim Vor-

liegen eines manifesten (vom Schuldner nicht abzuläugnenden) Verhältnisses der Beklagte sich nicht beim Königsgericht über die klägerische Selbstexecution beklagen dürfe. Thut er es dennoch, so wird er seinerseits bestraft. Manu 8, 48 ‚Mit was immer für Mitteln ein Gläubiger im Stande sein mag, in den Besitz seines Guts zu kommen[7]), mit solchen Mitteln möge er den Schuldner zwingen und ihn zahlen machen. 50 Ein Gläubiger, der durch Selbsthülfe sein Gut von seinem Schuldner zurückerlangt, soll nicht dafür vom Könige getadelt werden, dass er zurückgenommen hat, was sein Eigen ist. 176 (Der Schuldner) der sich beim Könige beklagt, dass sein Gläubiger (die Schuld) unabhängig (vom Gericht) rückerlangt, soll vom Könige gezwungen werden (als Strafe) ein Viertel (der Summe) und an seinen (Gläubiger) die (geschuldete) Summe zu zahlen‘ [8]).

Ist aber vom Schuldner [unter der Gefahr des Verfallens in eine Succumbenzstrafe] die Schuld geläugnet und damit das Verhältniss zu einem „streitigen“ erhoben worden, so muss der Gläubiger vor das Königsgericht gehen, und hat hier seine Forderung zu beweisen; Vi. 6, 19 ‚wenn ein Gläubiger vor dem Könige klagt, und seinen Anspruch voll beweist, so soll der Schuldner als eine Strafe ein Zehntel der nachgewiesenen Summe an den König zahlen‘; Manu 8, 47 ‚wenn ein Gläubiger (vor dem Könige) auf Rückerlangung von Geld von einem Schuldner klagt, so macht, dass der Schuldner die Summe

7) Das ‚suum recipere‘ der Römer. Die Erlangung des vom Schuldner zu zahlenden ‚aes alienum‘ wird in diesen Worten ganz dem ‚Zurücknehmen‘ des dem Kläger schon Gehörenden gleich gestellt, weil eben beide Begriffe gleichmässig auf der Selbstexecution beruhen.

8) Gleichartig: a) einerseits schon Vi. 6, 18. 19 ‚ein Gläubiger, der die geliehene Summe durch irgendwelche (gesetzliche) Mittel wiedererlangt, soll nicht vom Könige getadelt werden‘ [Nand. ‚the ‚lawful means‘ are: mediation of friends and the four other methods of compelling payment of an unliquidated demand‘]. ‚Wenn der Schuldner, so gezwungen, die Schuld zu zahlen, sich beim Könige beklagt, so soll er mit gleicher Summe‘ [später ist also die Strafe gemildert worden] ‚bestraft werden‘. — b) Andererseits Yājñavalkya 2, 40 ‚wer eine anerkannte‘ [also manifeste] ‚Schuld eintreibt, soll nicht vom Könige getadelt werden; wenn der‘ [Schuldner] ‚von dem sie eingetrieben wird, zum Könige geht, soll er bestraft und gezwungen werden, das Geld zu bezahlen‘.

bezahlt, welche der Gläubiger als geschuldete nachweist'. Also während bei der Gegenstandsverfolgung der Kläger zunächst nur seinen Erwerbsgrund oder auch bloss den früheren Besitz anzugeben und zu beweisen hat, demgegenüber dann der das Verhältniss streitig machende Beklagte seinerseits seine Erwerbs- oder Besitz-causae anzugeben und nachzuweisen verpflichtet ist, worauf dann vom Richter untersucht wird, wer von Beiden zum Gegenstande der „Besserberechtigte" sei, — so ruht bei der Schuldverfolgung im Fall der Streitigmachung die Beweislast auf dem Kläger. Und zwar besteht hiebei bedeutende Processstrenge; Vi. 6, 22 ‚wenn die ganze Forderung vom Schuldner bestritten, und auch nur ein Theil davon gegen ihn bewiesen worden ist, so muss er das Ganze zahlen'; Y. 2, 11 ‚wer läugnet und überführt wird, soll das Geld zahlen, und ebensoviel an den König' [lis infitiando crescit in duplum]. Wer eine falsche Klage vorbringt, soll das Doppelte der geforderten Summe zahlen'. — Y. 2, 79 ‚Der Kläger, dessen Behauptung die Zeugen für wahr erklären, soll den Process gewinnen, der aber, dessen Behauptung sie für falsch erklären, soll verlieren'. — Der Satz, dass bei Schuldprocessen den Kläger die Beweislast trifft, schliesst aber doch nicht aus, dass auch seinerseits der die Angelegenheit streitig machende Beklagte einen Beweis führe. Er kann directen Gegenbeweis führen; Y. 2, 80 ‚wenn auch von Zeugen Zeugniss abgegeben ist, und andere ausgezeichnete oder doppelt so viele das Gegentheil aussagen, so sollen die ersten Zeugen als falsch gelten' [9]). Der Beklagte kann aber auch die Einrede der Zahlung vorbringen, und diese seine „Reinigung" von der Schuld hat er zu beweisen. Dabei zeigen die indischen Quellen die Tendenz, durch Vorschriften über die Art der Rückzahlung von vorn herein den späteren Beweis des Geschehenseins dieser Zahlung zu sichern; Y. 2, 90 ‚eine Schuld, welche auf einen Schuldschein contrahirt worden, soll nur vor drei Männern bezahlt werden.

9) Auch indirecte Anfechtungen des vom Kläger vorgelegten Beweises werden erwähnt; Y. 2, 92 ‚eine zweifelhafte Schrift soll geprüft werden nach der eigenen Handschrift und ähnlichen Anzeichen, nach Erwägung der Wahrscheinlichkeit, nach der Ausfertigung, nach einzelnen Zeichen, nach der Verbindung beider Parteien miteinander, und nach früheren Maassregeln'.

93 Der Schuldner schreibe es auf die Rückseite des Schuldscheins, wenn er zu verschiedenen Malen einen Theil der Schuld bezahlt hat, oder der Gläubiger gebe ihm einen Empfangschein, den er eigenhändig gezeichnet hat. 94 Wenn er die Schuld bezahlt hat, so soll er den Schein zerreissen lassen, oder sich einen anderen zu seiner Reinigung ausstellen lassen. Aber eine Schuld, welche vor Zeugen contrahirt ist, muss vor Zeugen bezahlt werden'.

Nachdem der Schuldverfolgungs-Process zu Ende geführt worden ist, und der richterliche Spruch den Sieg des Gläubigers ausgesprochen hat, so erhebt sich die Frage, wie nun die altindische Execution dieser res iudicata beschaffen gewesen sei? Auf den ersten Blick führen solche Stellen, wie die Not. 8 a. E. angeführte, auf den Gedanken, dass eine richterliche Execution bestanden habe. Aber die Ansicht wäre doch ganz unzulässig. Allerdings die an den König fallenden Processstrafen treibt der König ein, aber desshalb, weil er hier selbst der berechtigte Gläubiger ist. Es ist ferner möglich, dass in gewissen besonderen Fällen das Königsgericht auch die Eintreibung der gerichtlich zugesprochenen Forderung übernahm, ähnlich, wie ja auch bei der Gegenstandsverfolgung für gestohlene und verlorene Sachen die Besonderheit bestand, dass der König sie durch seine Aufseher erhaschen und dem Eigenthümer gegen eine Vergütung wieder zustellen lassen sollte. Solche Besonderheit, welche von Y. 2, 42 erwähnt wird, erklärt sich, glaube ich, dadurch, dass man diesen § 42 als Fortsetzung des § 41 liest: (41) ‚Der Schuldner soll gezwungen werden, die Gläubiger zu bezahlen in der Reihe, wie er von ihnen Geld empfangen hat, aber so dass er zuerst einen Brahmana bezahlt und nach diesem den König. (42) Der König soll den Schuldner zwingen, von dem eingetriebenen Gelde ihm zehn vom Hundert zu zahlen, und der Gläubiger, welcher sein Geld wiederempfangen, soll ihm fünf vom Hundert bezahlen'. — Es ist die Rede von dem, was man den „indischen Concursprocess" nennen kann. Die Bezahlung der concurrirenden Forderungen soll nach der Reihe ihres Alters erfolgen; aber es giebt auch hier schon eine Klasse privilegirter Forderungen: die Brahmanen, und hinter ihnen der König. Für die richtige Einhaltung dieser Reihenfolge bedarf es der einheit-

lichen Leitung durch das Königsgericht, welches die Eintreibung der an die Reihe kommenden Forderung übernimmt, und gegen eine Abgabe von 10 bezw. 5 $^0/_0$ das Geld an den Gläubiger gelangen lässt.

Abgesehen von dieser, und vielleicht noch anderen Besonderheiten, halte ich als Regel den Satz für sicher, dass die Ausführung des gesprochenen Urtheils der Selbstexecution des Siegers überlassen war. Durch das Urtheil ist die Angelegenheit wieder eine manifeste, nichtstreitige geworden. Auch Jolly S. 321 ist dieser Ansicht. Aber ich kann Jolly's Motivirung nicht beitreten: „Es ist nach dem Zusammenhange, in dem Manu, Bṛihaspati, Kātyāyana die sechs Zwangsmittel erwähnen, nicht zweifelhaft, dass dieselben nicht minder auch für diejenigen Fälle gemeint sind, in denen der Schuldner vor Gericht seine Verpflichtung bestritten hatte, aber mit seiner Klage [? seinen Einreden] abgewiesen worden war. Wahrscheinlich liessen sich die Gerichte in der Regel nur auf die Feststellung des Thatbestandes [wohl besser: auf den Spruch, dass der Schuldner zu zahlen verpflichtet sei] ein. Zur Vollstreckung des Urtheils reichte ihre Macht nicht aus, sie wurde dem Gläubiger überlassen". Es ist nicht einzusehen, warum, wenn man überhaupt dem Königsgerichte schon diesen Standpunkt eingeräumt hätte, dieses nicht auch die Macht gehabt haben sollte, ihn geltend zu machen. Hatte es ja doch diese Macht bei gestohlenen Sachen. Aber es fehlte am Rechtsgedanken; die Rechtsorganisation war noch nicht so weit gediehen. Im Dharmarechte hilft nach den heiligen Vorschriften Jeder sich selbst, der König und der Hausherr im Kreise seiner animadversio, im Uebrigen aber steht jeder Haushalter jedem Haushalter, wie Macht zu Macht, gegenüber. Wo sie in manifestem Rechte sind, helfen sie sich selber. Der Gedanke ist anfangs noch gar nicht da, dass auch über ihnen eine gemeinsam sie bindende Königsjurisdiction bestehen könne. Erst schrittweise ist für den Fall des Streitigseins der Verhältnisse dieser Standpunkt verlassen worden. Im Criminalrechte stellen sich über den Bluträcher und Thäter die Schuldconstatirungs- und Compositionsgerichte. In der Civilverfolgung entwickeln sich, in Betreff der Zurücknahme der reclamirten Gegenstände, Pronuntiationsgerichte, welche bestimmen, wem von

beiden Streitenden die bessere Berechtigung zustehe. Und ebenso geht bei der Schuldverfolgung der Richterspruch unter den Streitenden nur darauf, dass der Beklagte schuldig sei zu zahlen. Es war schon ein Grosses, dass, neben der alten Rechtsverfolgung des Manifesten, nun das gesammte Gebiet des Nichtmanifesten unter feste Gerichtsorganisation gestellt wurde. Das Uebrige verblieb noch lange Zeiten unter der alten Rechtsverfolgung des Manifesten, worunter das durch Richterspruch Festgestellte selbstverständlich wieder zu rechnen war. Erst in einzelnen Punkten wird es erkennbar, dass die Königsjurisdiction die Tendenz hat, sich noch weiter auszudehnen. Bei der Gegenstandsverfolgung übernimmt sie die Rückstellung der gestohlenen und verlorenen Sachen an den Berechtigten, bei der Schuldverfolgung leitet sie im Fall des Concurses mehrerer Forderungen die Auszahlung an die einzelnen Gläubiger. Das Grundelement bleibt aber noch immer der Standpunkt des Themisrechtes, die sich auf heiliges Recht und Götterhülfe stützende Selbsthülfe. Die Weiterentwicklung zur Gestaltung allgemeiner, auch mit Executionsmacht begabter, crimineller und civiler Jurisdiction der Königs- oder Polis-Gerichte gehört in die Erforschung des altarischen Civilrechts, also nicht mehr in den Kreis dieses Buches.

C. Das altgriechische ἄγειν.

78. (Die Aeschyleische Exposition des ἄγειν.) — Es ist eine hochinteressante und hochwichtige Aufgabe, zu untersuchen, ob bezw. wie weit das in den vorigen §§ dargestellte indische Gegenstands- und Schuldverfolgungs-Recht mit den griechischen Diadikasien und den römischen Vindicationen, mit der attischen und römischen Schuldknechtschaft (ja auch mit einigen germanischen Grundelementen des Processes) in historischem Zusammenhange stehen möge. Da aber dies Alles dem altarischen Civilrechte zugewiesen werden muss, so lasse ich es hier unerörtert. Es sei mir nur gestattet, aus dem ganzen Gebiete des gräcoitalischen Rechtes Einen Punkt herauszugreifen, das der indischen Gegenstandsverfolgung parallele griechische ἄγειν, so weit wir uns dasselbe als geübt zu denken haben, ehe es unter bestimmte Satzungen der einzelnen Poleis gestellt wurde.

Wir haben davon ein Bild in den Aeschyleischen Hiketides vor uns. Freilich ein Bild, bei dem alle Absicht, eine juristische Erörterung zu geben, dem Dichter völlig fern gelegen hat. Doch aber wird sich daraus wohl allerlei juristischer Stoff entnehmen lassen. Es handelt sich um eine Angelegenheit, die auch schon in altmythischer Zeit nach gewissen Rechtsgedanken muss erledigt worden sein. Aeschylos schildert, wie nach griechischer Auffassung in altmythischer Zeit diese Erledigung stattgefunden habe. In derselben sind durchaus schon die Grundgedanken enthalten, die wir in historischer Zeit auch in den civilrechtlichen Processordnungen der griechischen Poleis wiederfinden.

Die funfzig Danaostöchter sind (wie oben bereits besprochen worden) vor ihren Vettern, den funfzig Aigyptossöhnen, nach Argos geflohen, um dem blutschänderischen Ehebund zu entgehen. Die Aegypter verfolgen sie und landen, um sie zu holen.

1) Dieses „Holen“ ist der zuerst zu betrachtende Begriff. Von vorn herein wird in Argos anerkannt, dass die Berechtigung zum „Zurücknehmen“ nach dem ausländischen Rechte der ägyptischen Gewalthaber zu beurtheilen sei und auch wohl vorhanden sein werde; 387: *εἴ τοι κρατοῦσι παῖδες Αἰγύπτου σέϑεν νόμῳ πόλεως, φάσκοντες ἐγγύτατα γένους εἶναι, τίς ἂν τοῖσδ᾽ ἀντιωϑῆναι ϑέλοι.* Dieses Recht der Verfolger[1]) hängt eben, wie alles alte Recht, vom Götterglauben ab, also hier vom ägyptischen., 922: *τοὺς ἀμφὶ Νεῖλον δαίμονας σεβίζομαι.* Der Act nun, den diese Verfolger an den Entflohenen vorzunehmen beabsichtigen, ist das technische *ἄγειν* der verlorengegangenen Ihrigen; 918: *τἄμ᾽ ὀλωλόϑ᾽ εὑρίσκων ἄγω* (treibe weg). Wenn nun sogar anerkannt wird, dass Vettern an sich berechtigt sein können, die zu ihrem *γένος* gehörigen Mädchen zu reclamiren, so ist klar, dass jedem Hausherrn ein gleiches Reclamationsrecht auch in Betreff

1) Allerdings wird dabei bemerkt, dass den Fliehenden die Möglichkeit offen stehe, zu beweisen, dass nach ägyptischem Recht die Verfolger keinerlei Art von potestas (κῦρος) über sie hätten: δεῖ τοί σε φεύγειν κατὰ νόμους τοὺς οἴκοϑεν ὡς οὐκ ἔχουσι κῦρος οὐδὲν ἀμφὶ σοῦ. Aber hierauf wird doch im Verlauf für die Entscheidung kein weiteres Gewicht mehr gelegt.

seiner Gattin, seiner Kinder, seiner Sklaven[2]) und seiner sonstigen Sachen zugestanden sein muss.

2) Da die Reclamanten von Auswärts kommen, so ist die nächste Frage, ob sie von vorn herein als Feinde auftreten, oder sich friedlichem Gerichtsspruch unterwerfen wollen; in letzterem Fall müssen sie einen in Argos einheimischen Proxenos ansprechen; 919: *ποίοισιν εἰπὼν προξένοις ἐγχωρίοις*; In dieser Hinsicht können sich aber die Reclamanten nur auf den allgemeinen Fremdengott Hermes berufen, 920: *Ἑρμῇ μεγίστῳ προξένῳ μαστηρίῳ.* Sie heben dabei hervor, dass sie sich keiner irgendwie feindlichen Handlungsweise bewusst seien, 916: *τί δ' ἠμπλάκηται τῶνδ' ἐμοὶ δίκης ἄτερ;*

3) Andererseits die flüchtigen Danaostöchter sind vom argolischen König keineswegs schon gastlich aufgenommen worden, 365: *οὔτοι κάθησθε δωμάτων ἐφέστιοι ἐμῶν.* Der König hat gar zu grosse Furcht vor feindlichen Verwicklungen mit den Aegyptern, 356: *εἴη δ' ἄνατον πρᾶγμα τοῦτ' ἀστοξένων, μηδ' ἐξ ἀέλπτων κἀπρομηθήτων πόλει νεῖκος γένηται· τῶν γὰρ οὐ δεῖται πόλις.* Um keinen Preis mögte er also die Sache auf eigene Verantwortung übernehmen; er überlässt sie der Entscheidung des Volksgerichts, 366: *τὸ κοινὸν δ' εἰ μιαίνεται πόλις, ξυνῇ μελέσθω λαὸς ἐκπονεῖν ἄκη. ἐγὼ δ' ἂν οὐ κραίνοιμ' ὑπόσχεσιν πάρος, ἀστοῖς δὲ πᾶσι τῶνδε κοινώσας πέρι.* Es handelt sich hier um ein schweres Richteramt (397: *οὐκ εὔκριτον τὸ κρῖμα*), das er, der König, auch wenn er könnte, nicht übernehmen will, damit man später, wenn Uebel daraus entstanden, nicht etwa sagen könne: die Fremdlinge ehrend, hast Du die Stadt zerstört: *ἐπήλυδας τιμῶν ἀπώλεσας πόλιν.*

4) Wohl aber ist der König bereit, vor dem Volksgerichte der V i n d e x der Flüchtlinge zu sein; 517: *ἐγὼ δὲ λαοὺς συγκαλῶν ἐγχωρίους πατῶ, τὸ κοινὸν ὡς ἂν εὐμενὲς τιθῶ.* Solch ein Vindex hat die Bedeutung, dass mit dem Auftreten eines einheimischen Vertheidigers das *ἄγειν* des Klägers sistirt werden muss. Der Vertheidiger nimmt die *ἐ ξ α ί ρ ε σ ι ς* vor, er

---

2) Von Solchen ist auch in den indischen Quellen, wie wir sahen (§ 77 Nr. a. δ), anerkannt, dass sie in Pfand genommen werden können. Daraus folgt, dass, wenn die Schuld getilgt ist, der Schuldner „das Seinige“ „z u r ü c k n e h m e n“ kann.

macht die Angelegenheit zur technisch-streitigen. Damit ist es dem Kläger nicht mehr gestattet, sein beabsichtigtes factisches Wegholen des fraglichen Gegenstandes, hier der flüchtigen Mädchen, auszuführen. Die Aigyptossöhne sagen (durch den Herold), sie wollten gern den argivischen Göttern Ehrfurcht erweisen, sobald nur Niemand in Betreff der Mädchen die *ἐξαίρεσις* vornehme, also man ihnen gestatte, das *ἄγειν* auszuführen. Darauf wird ihnen die drohende Antwort, dass sie es beklagen würden, wenn sie die Mädchen anrührten; *ἄγοιμ' ἂν, οὔ τις τάσδε μὴ 'ξαιρήσεται — κλάοις ἂν, εἰ ψαύσειας, οὐ μάλ' ἐς μακράν* (925).

5) Nachdem auf diese Weise das factische Wegführen sistirt worden ist, kommt es zur rechtlichen Beurtheilung seitens des Volksgerichts, wer von beiden Parteien das „bessere“ Recht für sich habe. Dies auf der „gleichschwebenden Waage“ zu ermessen, heisst gerecht richten; 402: *ἀμφοτέρους ὁμαίμων τάδ' ἐπισκοπεῖ Ζεὺς ἑτερορρεπὴς . . τί τῶνδ' ἐξ ἴσου ῥεπομένων μεταλγεῖς τὸ δίκαιον ἔρξαι*; Dabei nun aber sinkt die Waage zu Gunsten der Flüchtigen. Wird auch zunächst, da kein Gegenbeweis vorliegt, angenommen, dass die Aigyptossöhne wohl das *κράτος* über die dem Geschlecht angehörigen Mädchen haben mögen, so spricht doch für Letztere überwiegend Folgendes. Sie sind nicht schuldbeladen gekommen; keine Blutschuld lastet auf ihnen; 5: *δίαν δὲ λιποῦσαι χθόνα σύγχορτον Συρίᾳ φεύγομεν, οὔτιν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν ψήφῳ πόλεως γνωσθεῖσαι.* — Im Gegentheil: sie sind zu loben, dass sie sich weigern, in die ihnen widerstehende blutschänderische Ehe zu treten. Allerdings ist die Blutsverwandtschaft nicht so nahe, dass man nicht der Einwilligenden den Eintritt in die Ehe gestatten sollte. Aber die sich Weigernden nicht zu schützen, würde den furchtbaren Zorn des Zeus Hikesios erregen; 616: *Ζηνὸς ἱκεσίου κότον μέγαν προφωνῶν μήποτ' εἰσόπιν χρόνου πόλιν παχῦναι, ξενικὸν ἀστικόν θ' ἅμα λέγων διπλοῦν μίασμα πρὸς πόλεως φανὲν ἀμήχανον βόσκημα πημονῆς πελεῖν.* So beschliesst denn also das Volksgericht den, für alle Zeit von der Stadt und allen ihren Bürgern aufrechtzuhaltenden, Spruch, dass das *ἄγειν* gegen die flüchtigen Mädchen mit Gewalt nicht durchgeführt werden solle; 609: *ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους κἀρρυσιάστους ξύν τ'*

ἀσυλίᾳ βροτῶν· καὶ μήτ᾽ ἐνοίκων μήτ᾽ ἐπηλύδων τινὰ ἄγειν. ἐὰν δὲ προστιθῇ τὸ καρτερὸν, τὸν μὴ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων ἄτιμον εἶναι ξὺν φυγῇ δημηλάτῳ. Wie also dem Rückforderer der Mädchen, wenn er Gewalt brauchen will, Widerstand zu leisten ist, so darf auch Niemand in Argos sie der fremden Gewalt ausliefern; 943: *μήποτ᾽ ἐκδοῦναι βιᾷ στόλον γυναικῶν.*

Dritter Abschnitt.

Inhalt der potestas des Haushalters.

79. (Die Hausregierung.) — In dem, die einzelnen Elemente des altarischen ius gentium nicht schildernden, aber doch andeutenden, fr. 5 de iust. et iure (s. ob. § 59) werden neben den aedificia collocata die dominia distincta aufgeführt. Dieses Element aus dem Zusammenhalt des Inhalts der indischen Sūtras mit dem gräcoitalischen Rechtsmaterial genauer zu erläutern, ist die letzte mir in diesem Buche gestellte Hauptaufgabe. In den aedificia collocata ist das Local bezeichnet, in welchem die altarische Haushalterordnung ihren Sitz hat, in den dominia distincta der Inhalt des dem Hausherrn über die Hausgenossen zuständigen Hausregiments. Die Römer drücken dies so aus. In domo dominium ist ihnen die gesammte potestas (das *κράτος*) des Hausherrn; fr. 195 § 2 de V. S. 50, 16: pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet. Sie sprechen damit einen sachlich richtigen Satz aus. Der paterfamilias ist der Herr und Leiter des Hauswesens; also genau das, um dessentwillen ihn die Inder gṛihāçramin, gṛihastha, gṛihin (von gṛiha = Haus) nennen (Anm. 2). Vishṇu sagt von ihm: 58, 1. 2 ‚Das Vermögen (artha, Sache) der Haushalter (gṛihāçramin) ist von dreierlei Art: weiss, gefleckt und schwarz‘ (s. oh. § 64); 67, 31 ‚wie die Brahmanen die Herren über alle Kasten sind, und wie ein Ehemann Herr über seine Weiber, so ist ein Gast der Herr (prabhū) eines Haushalters (gṛihastha)‘; 42 ‚nachdem er Ehre erwiesen hat den Göttern, den Manen, den Menschen, Denen, die er zu ernähren verpflichtet ist, und den Haushaltsgottheiten (sowie den Hunden, Krähen u. s. w.), lasst einen Haushalter (gṛihastha)

sich erfreuen an dem, was übrig geblieben ist'; 44 ,durch die tägliche Vedarecitation, durch das Agnihotra, durch Opfern und Austerität erlangt ein Haushalter (grihin) nicht so erhabene Aufenthaltsorte (nach seinem Tode) als durch die Ehrerweisung an den Gast'. Wir erkennen aus diesen Worten Vishṇu's sehr deutlich die Grundgedanken, auf denen nach indischem Dharmarecht das Wesen des Haushalterthums beruht. Zerlegen wir uns dieselben noch etwas genauer.

1) Der Haushalter ist (nach Ṛita) seinem Weibe übergeordnet, er ist ihr Herr. Gleichartig denken sich die Inder das Uebergeordnetsein des Brahmanenthums über die übrigen Kasten, als schon mit der realen Naturordnung der Ehe und der Geschlechterorganisation gegebene, als eine bereits im Ṛita begründete Ordnung. Das Herrsein des Mannes über die Frau ist aber kein Hinderungsgrund, ihr im Hause die Mitherrschaft über alles zum Hauswesen Gehörige, und die Mitpriesterschaft bei der Verehrung der das Hauswesen schützenden höheren Gewalten einzuräumen.

2) Diese höheren Gewalten (Götter, Manen, Menschen d. h. Gäste) sind, gerade weil sie höher sind, die Herren des Haushalters. Und zwar ist in dieser Hinsicht sogar der erst in dritter Stelle Stehende, der Gast, des Haushalters Herr, dessen Verehrung für ihn eine wichtigere Sache ist, als die Erfüllung mancher einzelnen anderweiten religiösen Verpflichtung. Im richtigen Götter-, Manen- und Menschen-Cultus liegt die Gewähr für einen glücklichen Bestand des Hauswesens. Dass dieser Bestand ein durch Gesetz oder Gewohnheitsrecht des staatlichen Gemeinwesens, in dem der Einzelne steht, Gewährtes sei (im Sinn des „dominium ex iure Quiritium"), liegt noch völlig ausserhalb der Gedankenkreise der damaligen Zeit. Umgekehrt: das Gemeinwesen entlehnt seinen Bestand und seine Gewähr aus der Haushalterorganisation. Der Kleinkönig ist der erweiterte Haushalter. Und indem der Haushalter zunächst mit den Seinigen und den näheren Geschlechtsgenossen sein Hauswesen selbst schützt, hat er keineswegs diese seine Stellung durch die Constituirung eines Königs aufgegeben und auf diesen übertragen. Das erweiterte Haushalterrecht des Königs ist dem wirklichen Haushalterrechte des gṛhin gegenüber immer nur eine sehr limitirte Machtbefugniss. Zunächst eine Kriegsbefehls-

haberschaft, ist allerdings die Königsgewalt allmälig intensiv gewachsen. Sie hat auch die Elemente der Criminal- und Civiljurisdiction in immer fortschreitendem Maasse in sich aufgenommen. Die einzelnen Schritte kann man in den Sūtras noch ziemlich genau erkennen. In den Criminalangelegenheiten hat sich, durch die Entwickelung der Bussgerichte hindurch, allmälig eine sehr ausgedehnte königliche Gerichtsbarkeit (daṇḍa) ausgebildet, die schliesslich das alte Compositionensystem absorbirte[1]). In der Civilverfolgung ist allerdings die allgemeine Selbsthülfe sowohl bei Gegenstands- wie bei Schuld-Verfolgung für alles Nichtstreitige bestehen geblieben, aber für die streitigen Fälle hat das Königsgericht die pronuntiatorische Feststellung des Rechtsverhältnisses übernommen, und ausserdem ist auch für besondere Fragen (Restitution des Verlorenen oder Gestohlenen, — concursmässige Befriedigung einer Mehrheit von Gläubigern) dem Königsgerichte schon eine executorische Erledigung der Streitsache zugefallen. Man wird also kurz so sagen können. Im Gebiet der Unthaten ist Jedem, und insbesondere jedem Haupte eines Hauswesens, die Abwehr des Angreifers (atatāyin), mit Inbegriff des Tödtungsrechtes geblieben, aber die in der Blutrache liegende aggressive Selbsthülfe ist, mit Inbegriff ihrer Umgestaltung zum Compositionen-

1) Daran wieder angeschlossen hat man die Stellung des Königs dazu verwendet, Strafandrohungen (daṇḍa) für eine grosse Zahl vereinzelter Contraventionen auch im Gebiet der Civilverhältnisse festzustellen, ohne damit schon diese einzelnen Verhältnisse in ihrem ganzen Bestande einer civilrechtlichen Ordnung zu unterwerfen. Es handelt sich dabei vorzugsweise um Geldstrafen, deren man in den Sūtras (Vi. 5, 62—64) eine höchste, mittlere und kleine unterscheidet; Vi. 3, 91. 92 ‚lasst ihn [den König] Strafen verhängen über Uebelthäter, je nach der Natur ihrer Vergehungen, lasst ihn Strafen verhängen nach der Gerechtigkeit (entweder selbst oder durch seine Diener)'; 5, 194 ‚lasst ferner den König richtige Strafen für andere Verletzungen dictiren, nachdem er die Klasse und das Alter und den Betrag constatirt und die Brahmanen befragt hat'. Die ganze Lehre von den Strafen heisst daṇḍavidhi: die Erklärung, Auseinanderlegung des Stocks. — Durchaus auf gleichem Standpunkt steht auch noch die ältere griechische Polisgesetzgebung. Sie enthält [neben den zwei Hauptpunkten der Gerichtsgewährung und der Familien- und Erbordnung] vorzugsweise nur eine Aufzählung einer grossen Zahl vereinzelter Strafbestimmungen. Desshalb setzt auch Platon das eigentliche Wesen der Polisgesetzgebung in die Strafanordnung: Leg. 4, 8 (718 B): τὰ μὲν πείθουσα, τὰ δὲ μὴ ὑπείκοντα πειθοῖ τῶν ἠθῶν βίᾳ καὶ δίκῃ κολάζουσα.

system, untergegangen. Dagegen in Betreff der Civilverfolgung besteht noch immer der alte Kern des Dharmarechtes: nicht bloss Selbstvertheidigung, sondern auch aggressive Selbsthülfe in allem Manifesten. Also dem Haushalter ist für Alles, was er in seinem Hauswesen unter sich hat (abgesehen von den unter die Königsjurisdiction gestellten „streitigen" Angelegenheiten) noch keine Garantie und Gewähr durch einen vom Gemeinwesen aufgestellten und richterlich geschützten Gesammtwillen gegeben. Seine Rechtsstellung ist lediglich die vorcivilrechtliche: „von Gottes Gnaden"; die durch das Ṛita gegebene, und von ihm selbst als Dharma unter dem Schutze der Götter durch eigene Macht aufrecht erhaltene. Nur allerdings erkennt auch das Königsgericht in streitigen Angelegenheiten den, durch die drei Generationen der pitaras [2]) unverändert aufrechterhaltenen, Besitz als einen so geheiligten an, dass er von Niemandem mehr streitig gemacht werden darf (§ 76 Not. 5).

3) Die Rechtsstellung des Haushalters, — als eine durch staatliche Rechtssatzung noch nicht geordnete und geschützte, sondern nur auf Ṛita- und Dharma-Ordnung beruhende und durch diese heilige Ordnung gesicherte, — ist von Grund aus anders construirt, als wie wir uns jetzt den Bau eines privatrechtlichen Rechtsverhältnisses vorstellen. Unser gesammtes Privatrecht denken wir uns jetzt als selbstverständlich im Schoosse eines staatlichen Gemeinwesens liegend. Dieses Gemeinwesen gewährt dem Einzelnen seine „Rechtssubjectivität", seine bürgerliche Stellung. Gerade desshalb sind uns die indischen Sūtras so lehrreich, weil sie uns in Zustände blicken lassen, wo es das noch nicht gab, was wir uns aus der Gegenwart gar nicht hinwegdenken können. Weil der Staat Jedem die Rechtssubjectivität (wenn auch hie und da nur eine geminderte) als eine

2) Diese Wirkung des Besitzstandes der drei Generationen kommt auch im birmanischen Rechte (§ 8 Nr. 1) vor; Kohler, Zeitschr. f. vgl. RW. VI 179: „es zeigt sich der Einfluss des indischen Rechtes in der Behandlung derjenigen Verwandtschaftsgrade, welche innerhalb des Sapiṇḍaverhältnisses stehen. Dies Verhältniss umfasst den Sohn, Enkel, Urenkel d. h. drei Generationen; die vierte Generation steht ausserhalb derselben. Entsprechend gilt im birmanischen Rechte der Satz, dass, wenn das Erbvermögen bis in den Besitz der vierten Generation gelangt ist, ein weiterer Verwandter der vierten Generation regelmässig keinen Antheil mehr an dem angestammten Ahnengut beanspruchen kann".

richterlich geschützte gewährt, so hat sich das Privatrecht allmälig zu einem Complex von zwischen den einzelnen Subjecten rücksichtlich gewisser (meist auch materieller) Objecte bestehenden Rechtsbeziehungen gestaltet. Dagegen im öffentlichen Recht hat sich Alles zusammengeschlossen, worin nicht Subject dem Subject auf gleicher Stufe gegenübersteht, sondern wo gewisse Befehlende über gewissen Gehorchenden stehen. Alles Aufsteigen zu höherer Civilisation beruht vorzugsweise auf der immer schärferen Ausbildung dieses Begriffs. Das Fortschreiten der Cultur hat die Vereinigung der Kräfte Mehrer und Vieler zu gemeinsamem Zwecke unter einheitlicher kundiger Leitung zur Voraussetzung. Dem Leitenden muss die Macht des Befehlens zustehen. In unentwickelten Verhältnissen ist dieser Leitende die natürliche Person des Königs. Beim Fortschreiten der Rechtsorganisation bildet sich ein künstliches geistiges Wesen: der Staat, mit einer die Gemeinschaft der Staatsangehörigen zusammenfassenden befehlenden Willensmacht, die theils Regierungsacte verfügt, theils in gesetzlicher, theils gewohnheitsrechtlich aus den Elementen der Staatsgemeinschaft hervortretender Norm allgemeine Regeln zur Nachachtung aufstellt.

Wie steht nun die in diesem Buche geschilderte altarische Haushalterordnung zu solchem Gegensatz des Privatrechtes und des öffentlichen Rechtes? Sie passt unter keine von Beiden ganz. Das Dharmarecht richtet sich überhaupt vorzugsweise an den Haushalter. Neben diesem kennt es nur die Ordnung des für die Haushalterstellung sich vorbereitenden Schülers und der aus der Haushalterstellung und damit dem eigentlichen Rechte ausgeschiedenen Eremiten und Asceten. Das Rechtsgebiet ist ihm also im Wesentlichen das Nebeneinanderstehen der allein volle Rechtssubjectivität habenden Haushalter. In seinem Hauswesen denkt es ihn sich nicht als privatrechtlich auf gewisse Objecte Berechtigten, der diese seine Rechte mit Klage vor dem Königsgericht geltend machen könnte. Vielmehr ist ihm der Haushalter Regent, befehlender König seines Hauswesens. Also was uns gerade der Kernpunkt des öffentlichen Rechtes ist, das bildet den Kernpunkt des alten Haushalterrechtes, und gerade nach diesem Vorbilde hat man sich erst die Königswürde construirt. Was von diesem alten

Königsrechte im Laufe der Jahrtausende sich in der Rechtsstellung des Hausherrn unserer arischen Völkerschaften noch als Ueberrest erhalten hat, das pflegen wir jetzt mehr als ausserhalb des eigentlichen Privatrechts liegende „sittliche“ Normen zu bezeichnen.

Wenn aber das altarische Recht den Haushalter als regierenden Herrn hinstellt, so hat es ihm damit die Berechtigung gegeben, so wie ein König von „seinem“ Land und „seinen“ Leuten redet, so alles ihm Unterstellte als das „Seinige“ [das svam; — *ἐπὶ σοῖσι καθήμενος*; — aio uxorem meam esse, filium meum esse, rem meam esse; vgl. § 14 Not. 7) zu bezeichnen. Danach ist er in den Sūtras der „Seinigende“ (svāmin) von Allem, was er das „Seinige“ (svam) nennt; Vi. 5, 50. 51 ‚wer Hausthiere tödtet, soll hundert Kārshāpaṇas bezahlen; er soll ihren Werth dem Eigenthümer (svāmin) dieser Thiere ersetzen‘; 141 ‚ist sie (die Büffelkuh) ohne Hüter ausgewesen, so soll der Eigenthümer (svāmin) die Strafe bezahlen; 146 ‚und in jedem Fall soll der Eigenthümer (svāmin) (des Feldes) den Werth des vernichteten Korns erhalten‘; 164. 165 ‚wer aus Versehen auf offenem Markt das Eigenthum eines anderen Mannes kauft (von einem zum Verkauf nicht Berechtigten), ist nicht zu tadeln, (aber) der Eigenthümer (svāmin) soll sein Eigenthum wiedererhalten [3]). — Man hat schon oft die Behauptung, dass ein Volk zu irgend einer angegebenen Zeit bereits den Eigenthumsbegriff (in unserem heutigen Sinne) gekannt habe, damit geglaubt beweisen zu können, dass bei ihm der Begriff des „Seinigen“ bestanden habe. Aber das ist ganz fehlsam. Das „Seinige“ ist dasjenige, worüber man als „Herr“ steht. Damit aber, dass diese Herrschaft anerkannt wird, ist weder gesagt, dass der Herr zu den seiner Herrschaft unterstehenden Sachen eine solche Rechtsstellung gehabt habe, wie nach unserem heutigen Rechte und Gerichtsschutze der von uns Eigenthümer Genannte, noch auch: dass der Herr die seiner Herrschaft un-

3) Ausser mit dem Worte svāmin wird der Eigenthümer in den Sūtras auch noch mit dem Ausdruck dhanika bezeichnet; Vi. 5, 89 ‚Diebe sollen gezwungen werden, alles gestohlene Gut dem Eigenthümer (dhanika) zurückzuerstatten‘. — dhana heisst Kostbarkeit, Gut; dhanika also etwa „der Begüterte“, (aber ohne unseren Nebensinn des Wohlhabendseins).

terstehenden freien Menschen (Frau, Kinder, Angehörige) als Sachen habe betrachten und behandeln dürfen. Es kommt hier Alles darauf an, dass man nicht hinter den Worten: „Eigenthum" und „das Seinige" Verstecken spiele, sondern sich vergegenwärtige, wie zu bestimmter Zeit die „Gegenstandsverfolgung" rechtlich eingerichtet war. In dieser Hinsicht hat sich uns oben für das indische Recht Folgendes ergeben.

Wenn man „das Seinige zurücknimmt", so führt man das bei manifester Sachlage mit eigener Gewalt aus. Im Fall des Streitigwerdens der Angelegenheit braucht man an sich nur zu behaupten, dass man den weggekommenen Gegenstand ruhig besessen habe, und seit dessen Wegkommen nicht weiter darüber verfügt habe. Von Berufung auf „Eigenthum" ist hier nicht die Rede, sondern nur vom „Seinigsein", d. h. dass der Gegenstand ruhig unter seiner Herrschaft [potestas, κράτος] gestanden habe. Also auch auf in Depositum, Commodat, Pfand empfangene Sachen geht diese Gegenstandsverfolgung. Demgegenüber muss dann der Beklagte einen Erwerbsgrund angeben und beweisen. Kläger kann aber auch gleich seinerseits einen Erwerbsgrund angegeben haben; dann muss der Beklagte dem gegenüberstellen, wie er seinerseits den Gegenstand erworben zu haben behauptet. Zwischen Beiden wird entschieden, wer das „bessere Recht" habe. Von Eigenthum ist hier wiederum nicht die Rede. Nur dann, wenn Kläger seinerseits nicht bloss seinen Herrschaftszustand, sondern auch constatirt hatte, dass dieser Herrschaftszustand bereits in vierter Generation von den Vorfahren her bei ihm bestanden habe, taucht allerdings der civilrechtliche Eigenthumsbegriff, das richterliche Geschütztwerden gegen Jedermann, auf. Denn hier wird dem Beklagten vom Gericht jede Berufung auf einen Erwerbsgrund abgeschnitten. Aber es ist doch nicht unser voll entwickelter Eigenthumsbegriff. Denn es handelt sich noch nicht um ein von einer bestimmten Polis der Athener, Spartaner, oder Civitas der Römer diesem Berechtigten der ganzen Welt gegenüber gewährtes Recht der totalen Sachbeherrschung, also um ein bürgerlich-weltliches Privatrecht. Das indische Königsgericht erkennt nur das Dharmarecht, das heilige Recht Dessen an, dem die drei Pitaras durch den in drei Generationen nicht veränderten Besitz so offensichtlich ihren Schutz gewährt haben.

— Wir können hiernach so sagen: die altindische Gegenstandsverfolgung enthält noch keine Eigenthumsklage in unserem Sinn. Sie ist nur eine, halb auf Selbsthülfe, halb auf richterlicher Pronuntiation beruhende, Verfolgung des „Seinigen“. Das „Seinige“ aber bezeichnet nicht das Eigenthumsrecht, sondern den ganzen Umkreis der Hausgewalt.

Ob und wie nun mit dieser altindischen Rechtsgestaltung die germanische Sachverfolgung, sowie, durch das altgriechische ἄγειν vermittelt, die griechischen Diadikasien, und schliesslich die römische Vindication: filium meum esse und rem oder hereditatem meam esse, — in geschichtlichem Zusammenhang stehen, auf diese gewichtige Frage einzugehen, ist, wie ich schon sagte, in dem vorliegenden Werke nicht meine Aufgabe.

4) Wenn den altindischen Zeiten unser civilrechtliches Eigenthumsinstitut unbekannt ist, so fehlt ihm damit doch nicht das factische Eigenthumsverhältniss. Und dieses Eigenthumsverhältniss ist auch durchaus nicht alles Rechtes baar. Nur ist dieses Recht noch kein Civilrecht, wie man es sich heutzutage meist gleich als den Anfang oder die „Kindheit“ der Rechtsentwicklung denkt [4]). Es ist nur Dharmarecht. Versuchen wir auch dies noch etwas genauer zu formuliren.

Der Haushalter hat, das ist der Grundgedanke, durch seine Arbeit das für seine und der Seinigen Subsistenz nöthige Vermögen zu erwerben. Diese Arbeit ist ein für allemal in die verschiedenen erblichen Stände, zu welchen die Geschlechter gehören, und die allmälig zu Kasten geworden sind, vertheilt. Die dem eigenen Stande entsprechende Arbeit giebt den den Göttern und Manen vorzugsweise wohlgefälligen (weissen) Erwerb. Daran schliessen sich in einer Stufenfolge alle anderen den Göttern und Manen immer weniger angenehmen Erwerbe. Auf dieser Stufenfolge aber beruht der Begriff des „Wohlerworbenen“. Man soll sein Gut zusammen mit den „Seinigen“ erst dann geniessen, wenn man täglich davon den Göttern, Manen und Gästen abgegeben hat. Auf diesem Abgeben beruht so

4) Arndt's P. § 130 A. 4: „man muss zurückgehen auf den ursprünglichen und Grundbegriff des Eigenthums als einer eigentlich schrankenlosen rechtlichen Herrschaft über die Sache, die jedoch bestimmte Einschränkungen erleiden kann“.

sehr aller Segen und aller Schutz des Haushalts, dass auch noch die Gäste die „Herren“ des Haushalters heissen. Dieser Schutz von Seiten der höheren Mächte muss täglich neu errungen werden durch dargebrachte Opfer. Hat der Hausherr aber diesen Schutz der höheren Mächte, so werden sie ihm denselben sowohl bei der Selbstvertheidigung wie bei der aggressiven Selbsthülfe angedeihen lassen. Der Haushalter hat sein Haus mit allem darin befindlichen Vermögen nicht auf Grund einer ursprünglichen schrankenlosen rechtlichen Gewährung oder Zutheilung vom Gemeinwesen, oder einer bürgerlich-weltlichen Rechtssatzung, sondern auf Grund des Ṛita, welches die Arbeit der Stände geschieden hat, und Jedem gestattet, im neu gebauten Hause mit neu entzündetem Hochzeitsfeuer durch seine Arbeit sich und die Seinigen unter dem Schutze der täglich mit Opfern bedachten höheren Mächte zu ernähren. Um diesen Schutz möglichst zu sichern, ist der Haushalter von einem grossen System heiligen Dharmarechtes umgeben, welches ihn lehrt, wie er durch frommen Cultus sich möglichst viel geistliches Verdienst für diese und jene Welt schaffen könne. Und dieser ganze heilige Schutz des geistlichen Rechts ist sicher im grossen Ganzen durchaus hinreichend gewesen, um die Haushalter in Frieden neben einander in ihren Dörfern zusammen leben zu lassen. Nur wenn unter ihnen die Frage über gewisses Gut „streitig“ wurde, so ragte schon die königliche Jurisdiction in ihr Zusammenleben hinein, um nach Feststellung des besser Berechtigten diesem dann wieder die Selbstexecution zu überlassen.

Wir können hiernach sagen, dass es in der altindischen Zeit durchaus schon den Begriff des factischen Eigenthumsverhältnisses gegeben habe. Er war völlig getrennt von dem Uebrigen, worüber im Kreise des „Seinigen“ der Haushalter als der „Herr“ erschien. Wenn derselbe als Herr über seinem Weibe stand, so wusste doch Jeder, dass sie die freie Mitpriesterin bei den Haussacra sei, welche dem Hauswesen den Schutz der höheren Mächte sicherten. Wenn der Haushalter der Herr über seine Söhne war, so galt es doch als eine „manifeste“ Sache, dass diese dazu bestimmt seien, demnächst dem Hausvater Ruhe im Grabe zu schaffen, und an seiner Statt kraft „eigenen Rechtes“ ohne richterliche Hülfe sich der Patroa

[als „unobstructed" („nichtstreitiger") „inheritance"] zu bemächtigen. Hatte der Haushalter noch andere Angehörige im Hause, so stand es als seine heilige Dharmapflicht fest, dass er kraft des Rechtsbandes der Hauskoinonie diesen persönlich freien Menschen Unterhalt und Schutz zu gewähren habe. Also Frau, Kind, Verwandte, obgleich Alle zum svam des Haushalters gehörig und Alle auch durch Gegenstandsverfolgung rücknehmbar, stehen im Schoosse des Haushaltes in völlig anderer Rechtsstellung als die Sklaven, die Thiere, das leblose Gut. Man hat damals schon, gerade so gut wie heutzutage, den Begriff des aus letzteren bestehenden „materiellen Vermögens" gekannt. Solches ist dazu da, jenen, in der Hauskoinonie mit ihnen zusammenstehenden, freien Menschen die Subsistenz zu schaffen und zu erleichtern. Der Hausherr mit Weib, Kind und Angehörigen [Er mit den „Seinigen"] sind die Geniessenden. Sklaven, Thiere, lebloses Gut sind die Mittel zum Genuss [bhuktam = das Genossene; Vi. 5, 186[5])].

I. Der altindische Haushalter (gṛihin).

80. (Stellung des Gṛihin zur Frau.) — Ich gehe nunmehr darauf ein, in einem Ueberblick die Einzelheiten der Sūtralehre betreffend die Stellung des Haushalters zu seinen Hausgenossen, insbesondere zu Weib und Kind, zu geben. Ich knüpfe dabei an Das an, was schon im zweiten Kapitel bei der Darstellung der Hestia-Institution vorkommen musste (s. oben § 10 ff.; insbes. die kurze Zusammenfassung § 17 Nr. 1).

Der Haushalter hat in der Führung seines Hausregiments sich von gemeiner, hartherziger, unzuverlässiger Gesinnung freizuhalten, Baudh. II 2, 4, 25. Besser für ihn ist Geben, denn Nehmen; von Anderen gepriesen werden, denn Andere preisen, Baudh. II 2, 4, 26. Er hat vorzugsweise das ācāra (‚holy usage') zu beobachten, das noch wieder in die zwei Unterbegriffe der Funeralceremonien (Vi. 19—23) und der Saṃskāras (Vi.

---

5) „Wenn ein Gegenstand (dravyam) durch den Vater genossen (bhuktam) worden ist nach der Sitte des Geniessens (bhukti) dem Rechte nach (dharma), u. s. w. (§ 76 Not. 5).

24—32) zerfällt. Letztere bezeichnen die bei allen wichtigen Familienereignissen vorzunehmenden sacramentalen Acte (s. insbes. ob. § 42 bei Not. 7). Die Feinde, vor denen sich der Haushalter zu hüten hat, sind: Fleischeslust, Zorn und Habgier, Vi. 33, 1. 2 (vgl. § 11 Not. 9). Da er der Centralpunkt des Hauswesens ist, so begeht er ein schweres Verbrechen, wenn er das heilige Feuer, Weib und Kind, die etwa bei ihm lebenden Vater und Mutter (und sonstige Angehörige) verlässt, Vi. 37, 6 [1]), ebenso wie wenn er das eigene heilige Hausfeuer gar nicht entzündet, oder bloss für sein eigenes Gedeihen kocht, Vi. 37, 27. 28. Es gilt für ein dem gewaltsamen Nehmen fremden Gutes gleichstehendes Verbrechen, wenn man Speise isst, die nicht vorher in der Vaiçvadeva-Oblation den Göttern (die ja die Herren des ganzen Guts des Haushalters sind) dargeboten worden, Vi. 44, 44. Das Weib hat sich den Pflichten des Haushalters in Betreff der vorgängigen Speisegaben an die höheren Mächte und an die Hausgenossen ganz anzuschliessen. Es soll überhaupt nie unabhängig sein; Vas. 5, 1; Baudh. II 2, 3, 44; Vi. 25, 12; G. 18, 1; es steht der Reihe nach: in der Jugend unter dem Vater, im mittleren Alter unter dem Manne, und im späten Alter unter dem Sohne; Baudh. II 2, 3, 45. 46; Vi. 25, 13; Vas. 5, 2.

Dass der Ehemann der alleinige Herr ist, der über die Frau die Hausgerichtsbarkeit hat, muss auch äusserlich im Hauswesen hervortreten. Ein verächtlicher Mann (dessen Speise man also nicht essen darf) ist der, welcher seiner Frau einen Geliebten gestattet, Vas. 14, 6, und gar im Hause duldet, oder der seiner Frau gehorsam ist, Vas. 14, 11 [2]). Eine Frau, die mit einem Guru (verehrungswürdiger Person) Ehebruch treibt, hat er von der Assistenz bei den heiligen Pflichten auszuschliessen, Vas. 21, 9, aber sie wird damit nicht ganz unrein, d. h. er braucht sie nicht zu verstossen, Vas. 28, 1. Ebensowenig braucht er zu

---

1) Wer Weib oder Söhne verlässt, wird aus der Kaste gestossen, Vas. 13, 49.

2) Strafbar ist auch der Mann, der den Räuber seiner Frau freilässt, Y. 2, 295; sündhaft ist ferner der Mann, der es duldet, dass seine Frau Schnaps trinkt, Vas. 21, 15. Die schnapstrinkende Frau selber werden die Götter, wenn sie Brahmanin ist, im Jenseits nicht zum selben Aufenthalt mit ihrem Mann zulassen; alles geistlichen Verdienstes baar, wandert sie in dieser Welt umher und wird als ein niedriges Thier wiedergeboren, Vas. 21, 11.

verstossen eine von Sünde durch Zanksucht, Verlassen des Hauses, Gewalterduldung, Leben unter Dieben befleckte Frau, Vas. 28, 2—4. Den Verkehr mit solcher Frau muss er bis zu ihrer nächsten Reinigung einstellen; dann ist sie durch dies unvergleichliche Reinigungsmittel wieder rein, Vas. 28, 9. In besonders schweren Fällen aber muss er die Frau verstossen (wegen Ehebruchs mit ihres Mannes Schüler oder Guru, mit einem Manne aus degradirter Kaste, wegen Trachtens nach dem Leben ihres Mannes), Vas. 21, 10[3]). Wegen ausgeführten Gattenmordes, Brahmanenmordes, Leibesfruchtabtreibung wird die Frau aus der Kaste gestossen, Vas. 28, 7; Y. 1, 72[4]).

Treue Weiber erwartet hoher Lohn. Sind sie unausgesetzt rein und zuverlässig, so leben sie nach dem Tode mit ihren Männern am selben Aufenthaltsorte, Vas. 21, 14; sie kommen in den Himmel, Baudh. II 2, 3, 47, während Frauen, die ihre Pflicht verletzen, Busse thun müssen, Baudh. II 2, 3, 48. Hat aber auch die Gattin, namentlich die aus gleicher Kaste, die Mitpriesterschaft im Hauscultus, so ist sie doch im Uebrigen vom eigentlichen Religionsstudium, dem Lesen der heiligen Veden, ausgeschlossen (women are considered to have no business with sacred texts), Baudh. I 5, 11, 7. In dieser Hinsicht stehen alle Weiber den (auch von der eigentlichen Vedagemeinschaft ausgeschlossenen) Nichtariern, den Çûdras, gleich. Abgesehen vom Lernen der Formeln, deren man für den ihnen zugänglichen Cultus bedarf, ist ihr Wissen: Tanzen, Musik und anderes Arthaçâstra, Ap. II 11, 29, 11.

Im häuslichen Leben soll sich die Frau bewähren. Sie soll Eines Sinnes mit ihrem Mann leben, Vi. 25, 2; wo Ehegatten freundlich gegen einander sind, da gedeihen die drei Gegen-

3) Vorher jedoch hat er zu versuchen, sie durch Tadel zur Besserung zu bringen; Vas. 13, 49. Ausserdem darf der Mann verstossen: sein unfruchtbares Weib im zehnten Jahr, sein nur Mädchen ihm bringendes im zwölften Jahr, die, deren Kinder alle sterben, im fünfzehnten, aber ein zanksüchtiges ohne Verzug, Baudh. II 2, 4. 6. Die sich selbst unfruchtbar Machende treibt er nach Ausrufung im Dorf aus dem Hause, Baudh. IV 1, 20. — Nach Y. 1, 73 muss die Schnaps trinkende, kranke, zänkische, verschwenderische, nur Töchter gebärende, ihren Mann hassende Frau durch eine andere ersetzt, aber jene muss ernährt worden.

4) Ueber die hier hinzutretenden Königsstrafen s. ob. § 56 Nr. II E.

stände des Strebens der Menschen: Tugend, Reichthum, Liebe, Y. 1, 74[5]). Nie darf sie ihre Pflicht gegen ihren Ehemann ausser Acht lassen, G. 18, 2; sie muss sich frommer Sitten befleissigen, Vi. 25, 8; sie hat ihren Schwiegereltern, den Gurus (Respectspersonen), Göttern und Gästen Ehrfurcht zu erweisen, ihre Hauseinrichtung in gutem Stande zu erhalten, Sparsamkeit zu üben, das Geräth sorgfältig in Acht zu nehmen, Vi. 25, 3—6. Sie hat keine Incantationen mit Wurzeln oder anderen Zaubermitteln zu veranstalten, Vi. 25, 7, soll während des Mannes Abwesenheit sich nicht mit Schmuck behängen und an Lustbarkeiten theilnehmen, Vi. 25, 9, soll ihre Zunge, Augen und Handlungsorgane zügeln, G. 18, 2. Während des Mannes Abwesenheit darf sie nicht in fremde Häuser gehen (ausser zu den Schwiegereltern, dem Bruder, mütterlichen Onkel und anderen nahen Verwandten), Vi. 25, 10, nicht an der Hausthür oder den Fenstern des Hauses stehen, Vi. 25, 11. Nach dem Tode ihres Mannes hat sie Keuschheit zu bewahren; thut sie das, so kommt sie in den Himmel auch ohne einen Sohn geboren zu haben, Vi. 25, 14. 17. Dass sie, um mit ihrem Manne vereinigt zu werden, den Scheiterhaufen besteige, hängt von ihrem Willen ab, Vi. 20, 39; 25, 14[6]).

Unter der Herrschaft ihres Mannes ist die Frau nach altindischer Auffassung zunächst wesentlich vermögenslos[7]).

---

5) Ohne Frau wird ein Haushalter nicht eigentlich gedacht. Hat er der gestorbenen die Todtenehren geleistet, so nehme er sich ohne Zögern eine andere und anderes Feuer; Y. 1, 89 Vgl. oben § 11 Not. 3.

6) Vgl. auch Jolly, Rechtl. Stellung der Frauen. S. 54.

7) Vgl. oben § 11 Nr. 5 — Eine eingehende Darstellung der Vermögensstellung der Frau bei den Altindern kann ich hier nicht geben. Dieselbe hängt unzertrennlich mit dem Erbrecht zusammen. Dieses aber muss in seinen Zusammenhängen mit dem germanischen und gräcoitalischen Rechte gleich unter Hineinziehung des gesammten alten Civilrechts dieser Völkerschaften geprüft werden. Es liegt danach ausserhalb der Grenzen dieses Buchs. — In Betreff des Umstandes, dass wir uns bei den Altariern die Frauen als eigentlich vermögenslose Glieder des Hauswesens zu denken haben, kann wohl die Frage auftauchen, ob solch ein Zustand überhaupt denkbar sei; dafür erlaube ich mir auf Tscheng, Ki Tong, China S. 59, rücksichtlich des noch jetzt in China Geltenden zu verweisen: „Bei uns verheirathet sich die Frau ohne Mitgift ... Geld und Frau haben keinerlei Beziehungen zu einander. Die Frauen erben nicht .. Geldheirathen giebt es nicht bei uns“. — Im Uebrigen ist über die Vermögensstellung der Frauen nach indischem Recht vorzugsweise zu vergleichen die sorg-

Wie man von diesem Grundgedanken allmälig abgekommen ist, will ich durch die kurzen Sätze der Sūtras, denen ich gleich gegenüberstelle, wie sich diese selben Sätze bei Yājñavalkya ausnehmen, anschaulich machen. — (1) Das Weib gilt als das Mittel zur Fortführung des Geschlechts; Alles wird darauf eingerichtet, dass das mannbar gewordene Mädchen sogleich heirathe. Mit der Verheirathung tritt sie in des Mannes Familie über (Vas. 13, 52 ‚denn das Weib tritt in die Familie eines Fremden'; Vas. 17, 72). Dem Manne soll sie nun sein: die Bringerin von Söhnen, die Bewahrerin seines Hausstandes, die Quelle der Freuden seines Lagers (Y. 1, 81 ‚er folge seiner Lust, des Segens der Frauen gedenkend und sich nur seiner eigenen Frauen erfreuend'). Zur ehelichen Umarmung schmückt sie sich (s. ob. § 21 nach Not. 3, § 48 Not. 6). So sind für die Frau in der Ehe das gleichsam zu ihrer Person Gehörige: Schmuckgegenstände, Bett, Ruhelager, Oberkleider [8]). Die Anerkennung dieses „persönlichen" Frauen(strī)Vermögens (dhana), gegenüber ihrer sonstigen Vermögenslosigkeit, ist gewiss eine sehr alte. Es besteht je nach den Observanzen der Kasten aus Geschenken, die der Frau, vorzugsweise bei der Hochzeit, in erster Stelle von ihrem Vater und ihrer Mutter gegeben werden. Gleichartig stehen Geschenke, die sie von Brüdern, von Söhnen [etwa: wenn deren Mutter ausnahmsweise

---

fältige Darstellung Jolly's, Tagore Lectures p. 226 ff. S. ferner Kohler, Zeitschr. f. vgl. RW. III. S. 424 ff. — In dem Satze, dass die Frauen vermögenslos sind, liegt an sich Beides, ihre Erblosigkeit und ihre Dotallosigkeit. Von der Sitte ausgehend, dass die Mädchen geschmückt zur Ehe gegeben wurden, hat sich dann allmälig der Frauenschmuck bei den Indern zu Frauensondergut gestaltet, woraus weiter sich der Dotalbegriff entwickelte, während bei den stammverwandten Armeniern (§ 8 Nr. 3) die Frauen dotallos geblieben sind.

8) Baudh. II 2, 3, 43 ‚die Töchter sollen den Schmuck ihrer Mütter, (so viel dessen) geschenkt worden ist, nach den Sitten (der Kaste), oder was irgend sonst (gemäss der Sitte gegeben sein mag) erhalten' [Vas. 17, 46 ‚lasst die Töchter das Hochzeitsgeschenk ihrer Mutter theilen']. — Zu jener Stelle von Baudhāyana giebt Govinda folgende Erklärung: ‚Sāmpradāyikam (literally „customary") qualifies (the word) ornaments; sāmpradāyikam (means) what is obtained according to custom; what is given to their mother by the maternal grandfather and grandmother, that (is called) sāmpradāyikam; „or anything else" (viz) presented according to custom, (e. g.) a bedstead and the like, a couch, and an outer garment and the like. So much and nothing else shall the daughters receive.

als Wittwe noch einmal heirathet?] und von anderen Verwandten erhält; Vi. 17, 18 ‚was einer Frau gegeben worden ist von ihrem Vater, Mutter, Söhnen oder Brüdern, was sie vor dem Opferfeuer [wohl: bei der Hochzeitsceremonie?] empfangen hat, was ihr von ihren Verwandten gegeben worden ist, ... heisst „Frauengut“ (strīdhana)[9]. — (2) An diesen alten Kern des Frauenguts haben sich aber allmälig noch weitere Stücke angesetzt; Vishṇu 17, 18 führt in dieser Hinsicht noch Dreierlei an: ein nachfolgendes Geschenk, den Preis der Frau (çulka [fee]), und das Entschädigungsgeld, das ihr beim Heirathen einer besseren Frau vom Manne gegeben wird. Der erstere Punkt wird Dasselbe sein, was Vas. 16, 16 als: ‚einem Weibe nach ihrer Verheirathung von ihres Mannes Familie gegebenes Vermögen (anvādeya)‘ bezeichnet. Der zweite Punkt ist der Kaufpreis der Frau, der, wie wir oben sahen (§ 19 Not. 3) entweder ein wirklicher, regelmässig von 100 Kühen, sein konnte, oder nur ein Solennitätspreis von einem Bullen und einer Kuh. Dieser Frauenpreis galt, seitdem die Kaufehe in Missachtung gekommen war, als Etwas, das regelmässig der Brautvater an den Bräutigam, als eine Aussteuer für die Ehe, zurückzugeben habe[10]. Der dritte Punkt erklärt sich daraus, dass man nach der Reihenfolge der Kasten drei, zwei und eine Frau nehmen konnte, Vas. 1, 24; 17, 47—50; Baudh. I 8, 16, 2—5. Nahm man nun zu einer Frau, die bisher die eigentliche Hausfrauenstellung eingenommen hatte, eine vornehmere, die nunmehr die erste Stelle erhielt, so gebührte dafür der früher Geheiratheten eine Entschädigung (what she receives on supersession); Y. 2, 148 ‚einer Frau, neben welcher er eine zweite heirathet, soll er ebensoviel für die Hintansetzung geben [als die Zweitgeheirathete strīdhana hat], wenn ihr kein Frauenvermögen gegeben ist; ist ihr dies gegeben, so ist nur die Hälfte bestimmt‘. — Das strīdhana ist hiernach ein Complex einzelner Fälle eines der Frau zugestandenen Sonderguts. Zunächst beruht es auf dem Gedanken, dass die Eltern und Verwandten der Braut nach Kastenbrauch Dasjenige herzugeben haben, was zur persönlichen

9) Das in dieser Weise als „Mitgift“ von der Frau Erworbene ist besterworbenes Vermögen, „weisser Erwerb“; Vi. 58, 9. (s § 64).

10) Ap. II 6, 13, 12 (vgl. oben § 19 Not. 9).

Ausrüstung derselben für die Ehe dient (Schmuck, Bett, Kleider). Dann aber hat man den Begriff erweitert, und auch Gaben von des Mannes Seite, den restituirten Kaufpreis der Frau, und die Zurücksetzungs-Entschädigung mit unter das strîdhana aufgenommen. Aber es ist geblieben die Auffassung, dass dies Frauengut nur eine Vereinigung einzelner aufgezählter Punkte sei. Diese Punkte sind auch offenbar von der Sûtraperiode bis zu Yâjñavalkaya im Wesentlichen unverändert geblieben. Denn Letzterer macht folgende Aufzählung (2, 143. 144) ‚was einer Frau von Vater, Mutter, Mann oder Bruder gegeben, oder was sie bei der Hochzeit empfangen, oder bei der Verheirathung des Mannes mit einer anderen Frau und Aehnliches, das heisst Frauenvermögen. Geschenke von Verwandten, ihr çulka [Stenzler übersetzt dies in unzulässiger Weise mit „Morgengabe“], oder was ihr nachher gegeben, das sollen die Verwandten bekommen, wenn sie ohne Kinder stirbt‘. — (3) Die Sonderstellung des strîdhana spricht sich darin aus, dass der Mann während der Ehe es nur im Fall der Noth verbrauchen darf[11]), und dass es nicht unter den gewöhnlichen Grundsätzen der Vererbung des unter dem Haushalter stehenden Vermögens mitbegriffen ist. Vielmehr steht das strîdhana in Betreff der Frage, wem es nach dem Tode der Frau zufällt, unter eigenen Rechtsgrundsätzen, die aber in den Sûtras nicht ganz deutlich sind. Der Schmuck der Mutter fällt an ihre Tochter, sagt Baudhâyana (Not. 8). Gleiches sagt Vishṇu, nur dass er von dem ganzen strîdhana spricht: 17, 20 ‚stirbt sie mit Hinterlassung von Kindern, so fällt ihr Gut in jedem Fall an ihre Tochter; 21 Schmuck, welchen die Frauen getragen haben, während ihr Mann am Leben war, sollen die Erben nicht unter sich theilen; theilen sie ihn, so werden sie aus der Kaste gestossen[12]). Ist

11) Y. 2, 147 ‚das Frauenvermögen, welches der Mann in Hungersnoth und zur Erfüllung einer Pflicht, in Krankheit oder im Gefängniss‘ [wenn der Gläubiger ihn in Selbstexecution gefangen gesetzt hat, s. ob. § 77 Nr. ε] ‚genommen hat, braucht er der Frau nicht wiederzugeben‘.

12) Der Sinn ist zweifelhaft. Jolly bemerkt dazu: My rendering of this Sloka is based upon Kullûka's interpretation of the identical passage of Manu 9, 200, which is supported by Vijñâneçvara, Mâdhava, Varadavâya and others. Nand. proposes a different interpretation, on which rests Dr. Bühler's rendering „those ornaments, which the wives usually wear, should not be divided by the heirs, whilst the husbands are alive“.

aber die Frau kinderlos verstorben, so hat man das strîdhana als eine Belohnung für die Beobachtung der vier begünstigten Eheriten dem Manne zugesprochen, und nur bei den vier gemissbilligten Eheriten hat man es dabei gelassen, dass es dahin zurückfällt, woher es in seiner ursprünglichen Gestalt stammt: an ihren Vater; Vi. 17, 19. 20 ‚wenn eine (nach einem der) vier (ersten) Riten, beginnend mit dem Brahma-Ritus verheirathete Frau [vgl. oben § 21 Not. 1 u. 3] ohne Leibeserben stirbt, so gehört dies (strîdhana) ihrem Ehemann. Ist sie nach (einem der) anderen (vier tadelnswerthen Riten) verheirathet worden, so soll ihr Vater es nehmen‘. Und Gleiches lehrt auch noch Yâjñavalkya 2, 145 ‚das Vermögen einer kinderlosen Frau fällt dem Gatten zu, wenn sie in einer der vier Ehen, Brahma u. s. w., geheirathet worden; und wenn sie Kinder hat, ihren Töchtern; ist sie in einer der übrigen Eheformen geheirathet worden, so fällt es ihren Eltern zu‘. — Wenngleich hier sowohl Vishṇu wie Yâjñavalkya von strîdhana überhaupt reden, so wird das Gesagte doch wohl nur von dem eigentlichen Kernpunkte derselben, der von den Eltern ihr mitgegebenen persönlichen Herausputzung (Schmuck, Bett, Kleidern), und Allem, was man Dem dann gleichstellte, zu verstehen sein [13]); nicht aber von dem çulka, das ja im Uebrigen auch mit in das strîdhana eingerechnet wurde. Im çulka musste man immer den alten Grundgedanken forttragen, dass es der Preis des Mädchens sei, woraus nur einen wirklichen Gewinn, so lange die Tochter lebe, zu entnehmen, man dem Vater nicht mehr einräumen wollte. Also dieser Vater gab den Preis dem Käufer, so lange derselbe die

---

13) Es bestätigt sich dies dadurch, dass Vishṇu in Sl. 21 die Motivirung seines Satzes speciell vom Schmuck hernimmt. Was von Schmuck der Mann zu seiner Freude seine Frau hat tragen sehen, das ist damit zu manifestem, den Töchtern dieser Frau bestimmtem, Gut geworden. Die (männlichen) Erben des Mannes dürfen es bei Strafe des Kastenverlustes nicht unter sich theilen. — Es giebt einen Fall, wo der Mann, der ein Mädchen heirathet, keinerlei Mitgabe von ihren Eltern oder für sie sich Interessirenden annehmen darf, wenn er nämlich die Tochter eines aus der Kaste Gestossenen heirathet. Das Mädchen an sich ist rein, aber durch Annahme von Gut von ihrer Seite würde der Mann sich beschmutzen; Vas. 13, 52. 53 ‚sie erklären, dass die männliche Nachkommenschaft eines outcast selbst outcasts werden, nicht aber weibliche. Denn das Weib tritt in die Familie eines Fremden. Er mag solch ein Frauenzimmer ohne Mitgift heirathen‘.

Frau hatte; starb der Mann, so musste der Preis bei der Frau bleiben; starb aber die Frau, so musste nun es klar hervortreten, dass der Preis der Tochter ja doch ihrem Vater gehöre. Also dem Manne kann, da er das Mädchen (das Kaufobject) bekommen hat, nie schliesslich auch noch der Preis zufallen. Er würde ja dann Beides zusammen haben: Kaufobject und Kaufpreis. Das würde allen Rechtsbegriffen Hohn sprechen. Es kann mithin nie das çulka dem Manne als ein Lohn für die Beobachtung der vier geheiligten Eheriten zugesprochen werden. Der Kaufpreis gehört dem Vater der Frau; ist dieser nicht mehr da, so fällt derselbe nach der Ansicht Mancher der Mutter zu; ist auch sie nicht mehr da, dem von Beiden zusammen mit der verstorbenen Tochter Abstammenden, dem sog. Uterinbruder (vgl. § 18 Not. 4). So belehrt uns in Betreff des çulka Gautama, 28, 24 ‚eines Weibes Sondergut (geht) zu ihren unverheiratheten Töchtern, und (beim Nichtvorhandensein Solcher) zu armen (verheiratheten Töchtern). 25 Der P r e i s (fee) der Schwester gehört ihren (vollbürtigen) Uterin-Brüdern, wenn ihre Mutter gestorben ist‘ [Haradatta: ‚the fee i. e. the money which at an âsura or an ârsha wedding the father has taken for giving the sister away. That goes after his (the fathers) death to the uterine brothers of that sister; and that happens after the mothers death. But if the mother is alive (it goes) to her‘]. 26 ‚Einige erklären, dass es ihnen gehöre, auch wenn die Mutter noch lebt‘.

81. (Die Stellung des Haushalters zu seinen Kindern.) — Die Stellung der Kinder stützt sich nach altindischer Anschauung nicht auf den Grundgedanken der väterlichen Gewalt und des Patriarchenthums. So wie überhaupt die ganze Haushalterordnung auf der E h e aufgebaut worden ist, in der Mann und Weib nebeneinanderstehen, so ist auch die Hauskindschaft eine zugleich gegen Vater und Mutter gerichtete, und aus Beiden sich erklärende. Sie beide haben das Kind gezeugt, also haben sie auch beide zusammen Macht des Verkaufs, der Verstossung, des in Adoption Gebens über dasselbe (§ 17 Nr. 2). Nur ist, da der Mann auch wieder der Herr über seine Frau ist, äusserlich der (innerlich von der Frau berathene) Wille des Mannes

das allein Entscheidende; Vas. 17, 29. 37; Pariçishṭa, (Bühler, Sacr. Laws II p. 334) VII 5, 3 [1]). Danach geben aber auch, wie im vor. § vorkam, Vater und Mutter der heirathenden Tochter den Mitgiftsschmuck, und liessen wenigstens Manche nach dem Vater auch die Mutter zur Rückerlangung des çulka zu. Noch in der Buddhistenzeit geben Vater und Mutter die Erlaubniss zur Ordination des Novizen (Oldenberg, Buddha S. 357) [2]).

Theilt also die Frau, gerade so, wie sie am geistlichen Hauspriesterthum theilnimmt, so auch die weltliche Verfügungsmacht des Hausherrn über die Kinder, so steht doch immer ihre ganze Stellung unter dem Hauptgesichtspunkte der Erzielung von Söhnen und der Fortleitung des Hauswesens auf diese Söhne. Die Frau im Hause ist vorzugsweise nur ein hochgeehrtes Mittel zur Erreichung dieses Hauptzwecks. Auf die Söhne soll das Vermögen kommen. Ursprünglich sind sowohl die Wittwe wie die Töchter von der eigentlichen Erbsuccession ausgeschlossen gewesen. Die Söhne, die der Ehemann selbst mit seinem gesetzlich ihm verheiratheten Weibe erzeugt hat, und die fünf diesen leiblichen Söhnen Gleichgestellten, haben das eigentliche Successionsrecht in das Vermögen des Haushalters zusammen mit der Pflicht der Bewahrung desselben vor der Gefahr, im Grabe keine Ruhe zu finden; Vas. 17, 25 ‚sie

---

1) Vgl. ob. § 17 Not. 4. — Bei Baudh. II 2, 3, 23. 26. 28 wird rücksichtlich des Verstossens und Verkaufens noch unterschieden, ob es „von seinem Vater und von seiner Mutter, oder von Einem (von Beiden)" geschehe. Letzteres wird für den Fall gemeint sein, dass der andere Ehegatte gestorben ist. — Auffallend ist der mit den übrigen Sūtras nicht harmonirende Satz Apastambas II 6, 13, 11 ‚das Geben (oder Nehmen eines Kindes) und das Recht, ein Kind zu verkaufen oder zu kaufen, sind nicht anerkannt'. Bühler bemerkt dazu: „Haradatta thinks that, as most other Smṛitis enumerate the adopted son and ‚the son bought' in their lists of substitutes for lawful sons of the body, Apastamba's rule can refer only to the gift or sale of an eldest son, or the gift or sale of a child effected by a woman. Though it is possible that he may be right in his interpretation, it remains a remarkable fact, that Apastamba does not mention the ‚twelve kinds of sons', which are known to other Smṛitis".

2) Die erziehliche **Züchtigung** der Kinder werden auch die Inder vorzugsweise **dem Vater** überlassen haben; Y. 1, 155 ‚er tadle und schlage nicht; den Sohn und Schüler darf er schlagen'. — Vgl. im Uebrigen die oben § 29 gegebene Darstellung des den Eltern zu leistenden Obsequiums.

erklären, dass diese (sechs) Erben sind und Geschlechtsverwandte und **die Bewahrer vor der grossen Gefahr** (§ 32). Hinter ihnen stehen sechs andere Arten von Söhnen (insbesondere die adoptirten), ‚die nicht Erbschaft, aber Geschlechtsverwandte sind; sie sollen die Erbschaft von dem nehmen, der keinen zu den ersterwähnten (sechs Klassen) gehörigen Erben hat‘, Vas. 17, 26. 39. An der Theilung des väterlichen Guts nehmen nur die Söhne Theil; Vas. 17, 40 ‚nun (folgen die Regeln betreffend) die Theilung des (väterlichen) Guts unter den Brüdern‘. Daneben ist der Anfall des der Mutter von ihren Eltern und Verwandten zugekommenen Mitgiftschmucks[3]) an die Töchter nur eine Sondersuccession [Vas. 17, 46: ‚lasst die Töchter das Hochzeitsgeschenk ihrer Mutter theilen‘], die keine Einwirkung hat auf das, was das eigentliche Ziel des Ariers ist: die s. g. **Unsterblichkeit**. Dies Ziel ist das Fortleben des Hausvaters in seinen ihm die Todtenopfer pflichtschuldigst darbringenden männlichen Nachkommen. Dieses Fortleben[4]) zu bewirken, dazu fehlt den Frauen die Kraft, und to wird ihnen denn auch der Antheil an der Erbschaft verweigert, deren Anfall regelmässig mit der Pflicht verbunden ist, dem Verstorbenen Ruhe im Grabe zu verschaffen; Baudh. II 2, 3, 46 ‚der Veda erklärt: „desshalb werden Frauen angesehen als **nicht theilhaftig der Kraft** und eines Antheils‘ [Manu 918. According to Govindasvāmin and others its object is, so show that women are incapable of inheriting, and the word dāya ‚portion‘ must be taken in the sense of ‚a share of the inheritance‘]. Dieser „Mangel an Kraft“ haftet am Weibe (Wittwe wie Tochter) natürlich auch dann, wenn der Haushalter keine Söhne hinterlässt, und nun den sapiṇḍas statt den Söhnen

---

3) Ap. II 6, 14, 9 ‚nach Einigen besteht der Antheil des Weibes aus ihrem Schmuck und dem Gut (welches sie empfangen haben mag) von ihren Verwandten‘; d. h. wenn der Mann gestorben ist und die Söhne dessen Vermögen theilen, so ist die Wittwe berechtigt, ihr strīdhana aus der Erbschaft herauszunehmen, und dies fällt, wenn sie Töchter hat, bei ihrem Tode an diese. — Vgl. auch das, was über die Ausschliessung der Töchter von der eigentlichen Erbfolge, insbesondere der in den Grundbesitz der Familie, Justinian in Betreff der Armenier sagt: § 8 Nr. 3.

4) Vgl. oben § 15 Nr. a. — Das „**Fortleben in den Söhnen**“ hat denn auch die Folge, dass (wie schon oben § 14 hervorgehoben worden) der Vater seine **Schulden** auf den Sohn (und Sohnessohn) stösst.

die Pflicht zufällt, dem Verstorbenen die Todtenehren zu erweisen. Also auch die sapiṇḍas müssen nach dem Grundprincip des arischen Erbrechts der Wittwe wie den Töchtern vorgehen; Ap. II 6, 14, 2 ‚beim Fehlen von Söhnen (nimmt) der nächste sapiṇḍa die Erbschaft‘ [dazu bemerkt Bühler: Haradatta gives in his commentary a full summary of the rules on the succession of remoter relations. One point only deserves special mention. He declares that it is the opinion of Apastamba, that widows can not inherit. In this he is probably right, as Apastamba does not mention them, and the use of the masculine singular ‚sapiṇḍa‘ in the text precludes the possibility of including them under that collective term. It seems to me certain, that Apastamba like Baudhāyana considered women, especially widows, unfit to inherit][5]).

Es ist höchst werthvoll, dass wir in den indischen Quellen die Grundelemente derselben Rechtsanschauung über das Erbewerden vor uns haben, welche wir auch in unseren römischen Quellen vorfinden. Nur dort noch unvollkommen und in sacralem Gewande, was hier, abgelöst von den sacra, in weltlicher Jurisprudenz zu feinerer Ausbildung geführt worden ist. Es ist von vorn herein vorauszusetzen, dass die Lehre vom Erbewerden als Universalsuccession den Altitalikern nicht gleich als eine vollendete Eingebung gekommen sein wird. Nun aber ist es sicher, dass die römischen wie die griechischen Todtensacra mit den altindischen im Wesentlichen identisch sind. So muss denn auch, was bei den Altindern noch ganz in einander verwachsen erscheint: Todtensacra und Erbrechtsbegriff, auch bei den Gräcoitalikern in historischem Zusammenhang gestanden haben, nur dass dieser Zusammenhang allmälig immer mehr gelockert worden ist. Und dieser

5) Es kann daher erst spätere, das alte Princip durchbrechende, Rechtsentwickinng sein, was wir bei Vi. 17, 1—11 lesen: ‚das Vermögen eines Mannes, der ohne männliche Descendenz stirbt, fällt an sein Weib; wenn dies nicht da ist, an seine Tochter; wenn die nicht da ist, an seinen Vater; wenn der nicht da ist, an seine Mutter; wenn die nicht da ist, an seinen Bruder [Nand.: ‚on failure of brothers the sister inherits‘]; wenn der nicht da ist, an seines Bruders Sohn [Nand.: ‚on failure of a brothers son the sisters son inherits‘]; wenn der nicht da ist, an die Bandhu genannten Verwandten (die sapiṇḍas); wenn die nicht da sind, die sakulya genannten (entfernteren) Verwandten‘.

Zusammenhang ist ja auch ganz unverkennbar. Was in der römischen hereditas die „Fortführung der Persönlichkeit" des Erblassers ist, das wird von den Altindern „die Unsterblichkeit des verstorbenen Hausvaters" genannt. Was von den Römern für alle heredes angenommen wird, das gilt bei den Altindern voll nur für die männliche Nachkommenschaft (als nichtstreitige Erbschaft), und beschränkt für die streitige (obstructed) Erbschaft der sapiṇḍas. Was bei den Römern zu einem allgemeinen Uebergang der Passiva geworden ist, das kennen die Altinder nur erst als Herüberstossen der Schulden auf Sohn und Sohnessohn.

Ich muss es mir hier versagen, genauer auf die Erörterung des römischen Erbbegriffs von dieser geschichtlichen Grundlage aus, und auf die Gegenüberstellung des griechischen Erbbegriffs einzugehen.

II. Der altgriechische Oikonomos.

82. (Stellung zu Frau, Kind und Sklaven.) — Gegenüber dem altindischen gṛihin will ich nun ein Bild vom altgriechischen Haushalter entwerfen. Ich kann mich dabei auf die hohe Autorität des Aristoteles stützen. Derselbe schildert in seiner Politik, um eine sichere Grundlage für sein aufzuführendes Gebäude vom Staat zu haben, zunächst im ersten Buch die Stellung des Haushalters. Es heisst ihn missverstehen, wenn man den Inhalt dieses ersten Buches als eine nur dem Aristoteles eigene philosophische Construction ansieht. Er, selbst durch und durch Grieche, trägt hier vielmehr nur die allgemeinen griechischen Anschauungen über das Hauswesen vor, wie sie als die ursprüngliche Organisation aufzufassen sei (1257[a]: *ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ* (*τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία*), aus der sich dann als eine Art *ἀποικία οἰκίας* das Dorfleben, die *κώμη*, entwickelt habe (1252[b]), aus welcher schliesslich die Poleis hervorgegangen seien. Das Hauswesen ist ihm die rechtliche, *φύσει* enstandene, Grundorganisation. Wir werden die von ihm mitgetheilten Elemente derselben, wo Aristoteles nicht besonders seine eigenen oder Anderer Meinungen betont, als das allgemeine altgriechische ius gentium betreffs der Haushalterordnung aufzufassen haben. Indem ich dieselben hier vorführe, knüpfe

ich an das an, was oben bereits bei Darstellung der Hestia-Iustitution (§ 14) hat angegeben werden müssen.

Das Haus ist monarchisch organisirt (πᾶσα οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου). Der οἰκονόμος ist der Herr über die Koinonie aller zum Hause Gehörigen (1252ᵃ). (1255ᵇ: ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία· μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος). Also von vorn herein leitet Aristoteles die griechische Haushalterstellung nicht privatrechtlich aus dem Eigenthum ab, sondern sie ist ihm die ursprünglichste, die Regierung einer Gemeinschaft enthaltende, Rechtsorganisation, aus der dann erst, durch die Mittelstufe des Dorflebens hindurch, die Ordnung der Poleis entsprungen ist. Unter dem Monarchen, dem Oikonomos, stehen nun in ganz verschiedener Rechtsstellung die einzelnen Bestandtheile des Hauswesens. Sie bilden die vier Klassen von Beziehungen: die γαμική, die πατρική, die δεσποτική, und die χρηματιστική (1253ᵇ).

1) Die Stellung der Frau und der Kinder. Aristoteles hat hierüber später noch genauer handeln wollen, was aber nicht geschehen oder nicht auf uns gekommen ist (1260ᵇ). Jedenfalls indess sind die entscheidenden Grundgedanken auch schon im ersten Buch ausgesprochen.

Der Oikonomos ist Herrscher über Frau und Kinder, aber seine Herrschaft ist dabei eine auf freie Menschen gerichtete (1259ᵃ: καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν). Die Beachtung der Haushaltung muss mehr auf die zum Hause gehörigen Menschen als auf den Besitz unbeseelter Sachen und mehr auf die ἀρετή Jener als auf Reichthum gerichtet sein. Und in Betreff Jener ist sie mehr auf die freien Hausgenossen, als auf die Sklaven zu richten. Von den freien Hausgenossen ist die Stellung des Oikonomos zur Gattin eine andere, wie die zu den Kindern.

a) Zur Gattin steht er gleich dem Regenten einer Republik (1259ᵇ: οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς). Der Mann, als der Aeltere und Reifere, ist von Natur zur Leitung des Weibes, der Jüngeren und Unreifen, bestimmt (φύσει ἡγεμονικώτερον). Und zwar hat der Mann nicht bloss vorübergehend, sondern ein für allemal diese Stellung (τὸ δ' ἄῤῥεν ἀεὶ πρὸς τὸ θῆλυ τοῦτον ἔχει τρόπον). Wenn nun aber das Herrschen über Menschen überhaupt eine Leitung

zur ἀρετή (Tüchtigkeit) sein soll, so muss dies in Betreff der Frau anders zu verstehen sein, als in Betreff der Kinder und Sklaven, die unter der Herrschaft des Oikonomos stehen. Von vorn herein ist die Tüchtigkeit Derer, welche von Natur zum Herrschen bestimmt sind, eine andere, als die der zum Gehorchen Bestimmten. In Betreff aller einzelnen Eigenschaften, wie Enthaltsamkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit u. s. w. gilt der Satz, dass Beide, die Herrschenden wie die Gehorchenden, derselben theilhaftig sein müssen, dass aber zwischen diesen ihren Eigenschaften derselbe Unterschied bestehen müsse, wie solcher zwischen den von Natur zum Herrschen und von Natur zum Dienen Bestimmten vorliegt. Und dieser Unterschied ist schon in der Seele der Betreffenden vorgezeichnet, indem der von der Natur zum Herrschen bestimmte Seelentheil der vernünftige, der zum Gehorchen bestimmte der vernunftlose ist. So giebt es also von Natur verschiedene Stellungen des Herrschers zu den Beherrschten. Auf andere Weise herrscht der Freie über den Sklaven, der Vater über das Kind, der Mann über das Weib. Ihnen Allen wohnen dieselben Theile der Seele inne, aber Allen in verschiedener Weise. Der Sklave hat keine Ueberlegungskraft (1260ᵃ: *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*); das Kind hat sie, aber unvollendet (*ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές*); das Weib hat sie, aber machtlos (*τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον*)[1]). Der Herrschende seinerseits muss die vollendete geistige und ethische Tüchtigkeit haben, wovon den Beherrschten nur so viel zu Eigen zu sein braucht, als Jedem für seine Aufgabe nöthig ist. So ist also klar, dass die Tüchtigkeit einer jeden Klasse eine eigenartige ist. So erscheint denn auch z. B. die Enthaltsamkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit des Mannes und der Frau nicht, wie Sokrates meinte, als eine und dieselbe, sondern sie ist als ἀρχική und ὑπηρετική verschieden (1254ᵇ: *τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δὲ ἀρχόμενον*).

b) Das Wort des Dichters: ‚Dem Weibe bringt den Schmuck

---

1) Dieser Satz, dass die **freie** Ehefrau die **machtlose** sei, ist ganz gleichartig dem im vor. § erwähnten Spruche des Veda: ‚**Frauen werden angesehen als nicht theilhaftig der Kraft**'. Er hat ganz den Charakter eines Rechtssprichworts.

das Schweigen', gilt auch von der **Stellung des Kindes**. Dem Grundgesichtspunkt, auf dem das altindische Recht steht, ist ganz gleichartig der altgriechische Themisgedanke: es kommt Alles auf die Fortführung des Hauses an, das Kind, und insbesondere der Sohn, ist seiner eigentlichen Bedeutung nach der Fortführer des Hauses. Dazu wird er erzogen, dass er, in frommer Obsequiumsleistung gegen den Hausvater auch dann, wenn dieser im Grabe liegen wird, demnächst ein tüchtiger Herr über die Hauskoinonie sein werde. Daher denn (bei den Indern wie Griechen) die uralte Auffassung, dass das aller Welt manifeste Aufwachsen des Sohns im Hause denselben berechtige, nach dem Tode des Vaters unmittelbar mit aggressiver Selbsthülfe (Embateusis) in die Patroa als „das Seinige" einzutreten, und dass Niemand dieses sein Eintreten zu einer streitigen, erst noch zu richterlichem Spruch zu bringenden, Angelegenheit machen dürfe. Diese Grundanschauung des Sohns als des „**künftigen Herrn**" tritt bei Aristoteles in deutlichster Weise hervor (1260ᵃ). Der Sohn ist der noch Unentwickelte (*ὁ παῖς ἀτελής*). So ist denn auch seine Tüchtigkeit noch nicht seine eigene vor sich selber zu rechtfertigende (*ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν*), sondern sie bemisst sich nach seiner Bestimmung und seinem Erzieher (*ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον*).

Aus Vorstehendem ergiebt sich, dass in der von Aristoteles bezeugten griechischen Auffassung, — derzufolge man ja auch nach der obigen Aeschyleischen Ausführung an allem zum Hause gehörigen „Seinigen" das *ἄγειν* vornehmen kann, — nicht der leiseste Anklang an den Gedanken zu finden ist, als sei das „Herrenthum" über Weib und Kind aus dem „Eigenthum" zu erklären.

2) Die Stellung des Hausherrn zu den Sklaven. Die Auffassung des Aristoteles von dieser Frage ist eine höchst charakteristische und belehrende. Die ganze Haushalterordnung war, wie aus dem gesammten Inhalte dieses Buches hervorgeht, eine altarische, welche in ihren Grundzügen gleichartig, wie zu den Altindern, so auch zu den Gräcoitalikern getragen worden ist. Sie ruht auf der Ehe, und zwar der eigenthümlichen arischen Handhabung der Ehe, wonach immer wieder mit jeder Generation ein neuer Anfang stattfindet, indem regelmässig mit

jeder Heirath eine Neugründung der Hestia eintritt. Die Basis der Haushalterordnung ist danach theils die reale Naturordnung (das Ṛita oder die naturalis ratio) der Eheinstitution mit der daraus hervorgehenden Kinderfolge, theils das dieses natürliche Element ganz durchtränkende Dharmarecht, die ἱερὰ καὶ ὅσια, durch die dem natürlich Gegebenen eine höhere geistliche Weihe zu Theil wird. Aristoteles fasst diese gesammte, den Griechen aus uralter Zeit überkommene, Haushalterordnung mit dem kurzen Wort zusammen: die οἰκονομία ist eine φύσει gegebene Koinonie. Aber sie besteht nicht bloss aus Hausherrn, Hausfrau und Hauskindern. Sie ist eine auf Besitz (κτῆσις), auf materiellem Vermögen aufgebaute, und dieses materielle Vermögen ist selbst Bestandtheil der Hauskoinonie. Hausherr, Hausfrau, Hauskinder, sind die freien Glieder; das materielle Vermögen bilden die unfreien Glieder des Ganzen. Letztere sind die Werkzeuge, welche jenen freien Gliedern eine befriedigende Existenz verschaffen [2]). Das Eigenartige in der juristischen Construction der Haushalterordnung ist, dass nicht privatrechtlich einzelne Rechte des Hausherrn gegen gewisse Subjecte (Frau und Kind) und gegen gewisse Objecte (Sklaven und unbeseelte Gegenstände) zusammengestellt werden, sondern dass als Basis die Alles umschliessende Koinonie aufgefasst wird, also das, was wir heutzutage gerade in Gegensatz zur privatrechtlichen Construction stellen. Diese Koinonie umschliesst Alles. In ihr aber ist der Haushalter der allein Herrschende. Die Beherrschten sind theils seine freien Genossen (Frau und Kind), theils seine unfreien Werkzeuge. So hat in der Koinonie jedes Glied seine bestimmt ihm zugewiesene Stelle. Jedes wirkt zu seinem Theile mit zu dem gemeinsamen Ziele der glücklichen Herüberleitung des Hauswesens auf die folgende Generation und der Gründung von immer mehr neuen Hauswesen behufs segensreicher Ausbreitung des Geschlechts.

Innerhalb der Hauskoinonie stehen unter den unfreien

---

2) 1253 b: ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ, καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας, (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν) . . . . τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα, τὰ δὲ ἔμψυχα . . . τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστὶ, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον.

Gliedern die Sklaven, als beseelte Wesen, obenan[3]). Mit ihnen beginnt der materielle Eigenthumsbegriff. Sie sind den Griechen *κτῆμα*, wie den Indern bhuktam (§ 79 a. E.)[4]). Sie sind die vordersten Werkzeuge, die den freien Gliedern den Genuss des Hausgutes vermitteln. Die arische Sklaverei, das Product der unablässigen von den kriegerischen Ariern geführten Fehden, ist den Griechen wie den Italikern ein aus unvordenklicher Zeit überkommenes, unentbehrliches Institut. Aber Griechen wie Römer konnten sich, bei allem Festhalten der Unentbehrlichkeit, mit Verfeinerung ihrer sittlichen Anschauungen dem Gedanken nicht verschliessen, dass sie, die in der Pflege des Gastes und Hülfsbedürftigen so ernst der Humanität huldigten, in der Sklaverei ein inhumanes Institut mit sich trugen. Was die Römer schliesslich mit den Worten zudecken (Civ. Stud. IV S. 66, 218): die Sklaverei sei, entgegen der naturalis ratio, durch ius gentium eingeführt, aber nun in den civitates unerschüttert aufrecht zu erhalten (dominorum quidem potestatem in suos servos illibatam esse oportet nec cuiquam hominum ius suum detrahi), — das hatte sich schon früher bei den Griechen zu einer Controverse gestaltet. Den Einen, sagt Aristoteles (1253[b]), erscheint die Herrschaft des Herrn über den Sklaven als ein (bei allen Völkern vollberechtigtes) Object des Wissens, so wie überhaupt die Haushalterordnung und das Hausregiment einerseits, und republicanische Verfassung und Königthum andererseits. Den Anderen gilt das Herrschen über den Sklaven als ein Widerspruch gegen die Natur (*τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν*). Nur nach dem Nomos der Poleis, sei der Eine Sklav, der Andere ein Freier. Von Natur bestehe kein Unterschied, also sei die Sklaverei etwas Ungerechtes, lediglich auf Gewalt Beruhendes (*νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον. βίαιον γάρ*).

3) 1253[b]: καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης.

4) 1254[a]: διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν. ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. — Ebenso bei den Römern; Gai. I 52: in potestate itaque sunt servi dominorum, quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus, dominis in servos vitae necisque potestatem esse, et quodcunque per servum acquiritur, id domino acquiri.

Zwischen beide Parteien in die Mitte stellt sich Aristoteles. Indem er die aus Hausvater, Hausfrau, Hauskindern bestehende Koinonie, als eine *φύσει* gegebene, zur Basis macht, an die sich das Dorfleben und später die Poleis angeschlossen hätten, drängt es ihn, die Hauskoinonie als eine in a l l e n ihren Bestandtheilen *φύσει* gegebene nachweisen zu können. Also die Zugehörigkeit der Sklaven zum Hauswesen muss, da sie ja dem Hause unentbehrliche Werkzeuge sind, auch *φύσει* zu rechtfertigen sein. Und das geschieht nun so. Derjenige Mensch, der von Natur eines Anderen ist, der ist von Natur Sklav. Eines Anderen aber ist der, der sein Besitzthum ist, und sein Besitzthum ist, wer sein Werkzeug ist (*ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν*). Herrschen und Beherrschtwerden ist nicht bloss etwas Nothwendiges, sondern auch etwas Zuträgliches (*τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί*). Diejenigen, welche von anderen Menschen so weit abstehen, wie der Leib von der Seele und das Thier vom Menschen — das sind aber Die, deren Thätigkeit in der Verwendung ihrer Körperkräfte besteht, und bei denen diese ihr Bestes ist, — diese sind von Natur Sklaven. Für sie ist es besser, unter solcher Herrschaft zu stehen. Also von Natur Sklav ist der dazu Bestimmte, dass er eines Anderen sei (und desshalb ist er auch eines Anderen), d. h. der an der Vernunft so weit Theilhabende, dass er ihre Gebote versteht, nicht aber sie besitzt. Das Thier versteht nicht einmal die Vernunftgebote, sondern folgt den Empfindungen. Im Uebrigen aber ist der Nutzen von Sklav und Thier ein gleichartiger. Denn von Beiden wird uns durch ihre Körperkräfte für das Nothwendige Hülfe geleistet. Demgemäss hat auch schon die Natur das Streben, die Leiber der Freien und der Sklaven verschieden zu gestalten. Es ist also klar, dass von der Natur die Einen zu Freien bestimmt sind, die Anderen zu Sklaven, und dass für diese Letzteren das Sklavsein sowohl zuträglich als gerecht ist. Aber in gewisser Richtung haben auch die Gegner Recht. Denn die Ausdrücke: Sklavsein und Sklav haben einen zweifachen Sinn. Es kann Einer auch bloss n a c h G e s e t z (*κατὰ νόμον*) Sklav sein. Unter Gesetz ist für die allgemeine (unter

den gentes bestehende) Auffassung (*ὁμολογία*) verstanden, dass die im Kriege Ueberwundenen den Ueberwindern gehörten. Es kommt aber darauf an, wie man diesen Satz versteht. Wenn man sagt, dass die Sklaverei nach Kriegsrecht gerecht sein könne, aber es nicht in allen Fällen sei, so will man damit aussprechen, dass man nicht selbst, sondern dass nur die Barbaren zu Sklaven gemacht werden dürfen. Und in der That trifft man damit das (nach Aristoteles) entscheidende Princip: nur die Barbaren sind die von Natur zu Sklaven Bestimmten (*καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐδὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν*). Aristoteles sucht also die zwei Sätze, dass die für ein gut geordnetes Hauswesen unentbehrliche Sklaverei eine, wie das ganze Hauswesen, *φύσει* geordnete sei, und dass nach allgemeinem ius gentium jeder nach Kriegsrecht Unterworfene Sklav sei, so in Einklang zu setzen, dass nach dem *νόμος* der Poleis nur der aus barbarischen, für geistig niedriger stehend angesehenen, Völkerschaften nach Kriegsrecht Unterworfene auf Grund der Naturordnung Sklav sein dürfe. Für einen Solchen aber sei, da er eine von den Hellenen verschiedene Körperbildung habe, und die Gebote der Vernunft nur verstehe, nicht aber die Vernunft besitze, die Sklaverei sowohl gerecht als auch zuträglich.

Es ist selbstverständlich, dass ich mich hier nicht auf eine Kritik dieser Aristotelischen Ansicht einzulassen brauche. Wohl aber habe ich hervorzuheben, wie charakteristisch diese Ansicht ist, um uns die allgemeine griechische Auffassung von der Hausordnung, der Aristoteles seine Lehre von der Sklaverei nur anpasst, lebendig zu machen. Obgleich Aristoteles zweifellos den Sklaven unter den materiellen Eigenthumsbegriff subsumirt (Not. 4) [gleichviel wie im Uebrigen in den griechischen Poleis die genauere civilrechtliche Construction des Eigenthumsrechtes beschaffen war], so ist doch das Eigenthumsmoment durchaus nicht das die Stellung des Sklaven im Hauswesen eigentlich gestaltende und beherrschende Element. Nicht der egoistisch-privatrechtliche Satz, dass der Sklav dem Herrn gehört, ist das leitende Motiv, sondern der koinonistische[5]),

5) Ich finde keinen anderen Ausdruck für den Gedanken, dass es sich, für die alte Sklaverei wie für alle anderen Elemente der Haushalterordnung, weder

dass der Sklav ein, eine eigenthümliche Aufgabe erfüllendes, Werkzeug (ὄργανον) für die Zwecke des häuslichen Gemeinwesens sei. „In dieser Hinsicht kann man, sagt Aristoteles, die Frage aufwerfen, ob dem Sklaven, ausser seiner werkzeuglichen und dienerischen Tüchtigkeit nicht auch noch eine höhere, wie Enthaltsamkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit u. s. w., möglich sei, oder ob für ihn keine andere, als die in der körperlichen Handreichung bestehende, existire. Wir haben aber festgestellt, dass der Sklave nur für das Nothwendige brauchbar sein müsse (1260ᵃ). Danach ist es klar, dass er von (sonstiger höherer) Tüchtigkeit nur wenig bedarf, nämlich so viel, dass er nicht aus Zügellosigkeit oder Faulheit seine Arbeiten versäume. Es ist die Aufgabe des Herrn, ihm diese, ihm zukommende Tüchtigkeit anzuerziehen (φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην). Desshalb reden Diejenigen nicht richtig, welche alle Unterhaltung mit den Sklaven abschneiden wollen und sagen, man müsse ihnen lediglich Befehle ertheilen. Man muss den Sklaven noch mehr als den Kindern zu Gemüth sprechen (νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας)“.

Diese Aufnahme der Sklaven in die Hausgemeinschaft zu der ihnen in derselben zukommenden Arbeitsthätigkeit, wie sie Aristoteles hier ausspricht, ist in der That allgemein griechische Auffassung gewesen. Sie liegt über den privatrechtlichen Begriff des Eigenthums ganz hinaus. Auch äusserlich zeigt sie sich in der oben besprochenen κοινωνία χερνίβων, wonach die Sklaven auch mit unter den Götterschutz gestellt erschienen. Dass das freilich gegen harte und bösartige Herren keine genügende Gewähr bot, wird Niemand läugnen.

83. (Stellung zu den ἄψυχα.) — 3) Der vierte Bestandtheil der unter dem Oikonomos vereinigten Hauskoinonie sind

um reines Privatrecht, noch um reines öffentliches Recht handelt. In der Haushalterordnung haben wir ein arisches Ur-Rechtsinstitut vor uns, älter als die genaue Scheidung von öffentlichem und privatem Recht. Sie ist der juristische Mikrokosmos, aus dem das Privatrecht und das öffentliche Recht sich erst allmälig abgeklärt haben.

endlich die unbeseelten und unbelebten Sachen. Sie bilden zusammen mit den Sklaven die *κτῆσις*. Das darüber Geltende heisst nach Aristoteles (1256[a]) die Erwerbskunde (*χρηματιστική*), und es ist, sagt er, weiter zu prüfen, ob diese *χρηματιστική* identisch sei mit der Lehre von der Haushalterordnung (*οἰκονομική*), oder ob sie nur einen Theil derselben oder bloss eine Hülfswissenschaft zu ihr bilde.

Dass Beide nicht identisch seien, ist klar. Denn die *χρηματιστική* hat es mit dem Herbeischaffen, die *οἰκονομική* aber mit dem Geniessen zu thun (*τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι*). Wir sehen hier Aristoteles noch ganz auf dem oben besprochenen altindischen Standpunkte stehen. Die *κτῆσις* ist Gegenstand des Geniessens (bhuktam), aber es ist Pflicht des Haushalters, durch seine Thätigkeit diese Gegenstände des Geniessens zu erwerben. Und die Art, wie sie erworben werden, lehrt die *χρηματιστική*. Nach den verschiedenen ständigen, den Erwerb erzielenden Lebensweisen scheiden sich die Menschen in Klassen (die bei den Indern zu Kasten geworden sind)[1]). Die trägste Lebensweise ist die der Nomaden. Sie erhalten ihre Nahrung mühelos in Musse von den zahmen Thieren. Wenn es aber nöthig wird, wegen der Weide für ihre Heerden den Aufenthalt zu wechseln, so werden sie selbst gezwungen mitzuziehen, so dass sie eine lebendige Bodencultur betreiben. Andere leben von der Jagd, und zwar verschiedentliche von verschiedener Jagd, wie die Einen vom Raube, die anderen, an Seen, Sümpfen, Flüssen, am Meere Wohnenden von der Fischerei, wieder Andere vom Fang der Vögel und wilden Thiere. Die Mehrzahl der Menschen aber lebt vom Ackerbau und der Cultur der Früchte. Manche verbinden noch wieder, um angenehmer zu leben, mehre Lebensweisen miteinander. In gewisser Weise gehört auch noch die Kriegskunst zu den von Natur gegebenen Erwerbszweigen,

1) 1256[a]: ἀλλὰ μὲν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοὶ καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζώων. Wir haben hier also noch vollständig den altindischen Grundgedanken, dass der nach den traditionell die Geschlechter scheidenden Lebensweisen erfolgende Erwerb das Hauptkriterium für das „Wohlerworbensein“ des Gutes (den „weissen“ Erwerb) bilde.

von der ja das Jägerleben nur ein Nebenzweig ist. Man muss nämlich die Kriegskunst sowohl gegen wilde Thiere wie gegen diejenigen Menschen verwenden, welche, zum Geknechtetwerden geboren, doch keine Neigung dazu spüren, so dass gegen Diese der Krieg ein gerechter ist. — Das durch diese Lebensweisen erworbene Vermögen (κτῆσις) ist also ein von der Natur selbst gegebenes. Die Natur hat dadurch, so wie sie schon für die Neugeborenen durch Gewährung der Muttermilch sorgt, auch für die Erwachsenen Sorge getragen. Wir dürfen annehmen, dass die Pflanzen um der Thiere willen, die Thiere um der Menschen willen da sind, die zahmen zum Gebrauch und zur Nahrung, die wilden, wenn auch nicht alle, doch die meisten, zur Nahrung wie zur Befriedigung anderer Bedürfnisse, wie Herstellung von Kleidung und Geräthschaften. Da die Natur nichts Zweckloses und Vergebliches thut, so hat sie nothwendiger Weise alles Dieses um der Menschen willen geschaffen. Danach ist denn auch zu beurtheilen, welche Art der Erwerbskunst (κτητική) Stück der Haushaltungskunst (οἰκονομική) schon nach der Natur sei: die auf alles Dasjenige gerichtete, was vorhanden sein oder was herbeigeschafft werden muss, damit man die zum Leben nöthigen und für die Koinonie der Polis und Oikia nützlichen Dinge bereit habe. Aus ihnen besteht der wahre Reichthum. Die für ein gutes Leben erforderliche Beherrschung solches Vermögens ist keine maasslose. Wahrer Reichthum ist der erforderliche Vorrath an den Werkzeugen des Hausregenten und des Polisregenten (ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν).

Von dieser durch die Natur gegebenen Erwerbskunst der Oikonomoi und Politikoi ist nun aber genau zu scheiden eine andere Art von κτητική, die man im engeren Sinne Bereicherungskunst (χρηματιστική) nennt. Bei ihr scheint es für Reichthum und Vermögen keine Grenzen zu geben. Manche halten sie für eine und dieselbe mit jener vorher besprochenen, und sie ist ihr ja auch nahe verwandt. Doch aber sind beide genau zu scheiden, denn jene beruht auf der Natur, diese aber nicht auf Natur, sondern auf Empirie und Kunst. Das erklärt sich so. Jedes Besitzthum (κτῆμα) kann in zwiefacher Weise verwendet werden, zu dem seinem Wesen entsprechenden Gebrauche und als Tauschmittel. Der Tauschverkehr ist anfänglich noch

ein durchaus von der Natur gegebener (ἔστι ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν), indem die Menschen von den Dingen über oder unter ihrem Bedürfniss besitzen. Darin liegt aber zugleich der Beweis, dass der Handelsverkehr von Natur nicht zur Erwerbskunst gehört (οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική). Denn nur soweit das Bedürfniss reichte, war der Tauschverkehr eine Nothwendigkeit. Auch solcher Tauschverkehr fehlte in der ursprünglichsten Hauskoinonie; die Hausgenossen hatten vielmehr Alles mit einander gemein [2]), ohne unter sich des Tausches zu bedürfen (ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν ἔργον αὐτῆς . . οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων). Wohl aber trat der Tauschverkehr bereits mit der Erweiterung der Hauskoinonie ein (ἤδη πλείονος τῆς κοινωνίας οὔσης) [d. h. als sich die einzelnen Hauskoinonien zu Dorfschaften organisirten]. Je nach dem Bedürfniss wurde es nöthig, die Gegenstände gegen einander auszutauschen, wie ja auch noch heutzutage viele barbarische Völkerschaften den Tauschverkehr betreiben, indem sie die Nutzgegenstände selbst gegen einander auswechseln. Und solcher Tauschhandel ist weder gegen die Natur, noch ist er ein Stück der eigentlichen Bereicherungskunst, denn er diente nur zur Ausfüllung genügenden Auskommens.

Aber aus ihm ist die Bereicherungskunst erzeugt worden. Durch immer weitere Ausdehnung der Einfuhr des Mangelnden und Ausfuhr des Ueberflüssigen kam man mit Nothwendigkeit zum Gebrauch des Geldes. Da nämlich nicht alles naturgemäss Nothwendige leicht transportirbar ist, so einigte man sich zum Behuf des Umtansches untereinander Etwas zu geben und zu nehmen, was, in sich selbst nützlich, sich leicht fortschaffen liess, wie Eisen, Silber u. s. w., anfangs nur nach Grösse und Gewicht bestimmt, schliesslich aber, zur Ersparung der Mühe des Abwägens, mit einem Prägestempel als Zeichen des Werthes versehen. So entstand, indem aus dem unentbehrlichen Tausche das Geld hervorging, die andere Art der χρημα-

2) Auch dieser Gedanke lebt bei den Indern. Ich habe oben § 11 a. E. bereits die Worte des Apastamba mitgetheilt: ‚Beide, Mann und Weib, haben Macht über ihr gemeinsames Vermögen'.

τιστική, das καπηλικόν, das, anfangs wohl sehr einfach verwendet, allmälig in der Praxis kunstreich verwendet wurde, um aus dem Umsatz möglichst viel Gewinn zu ziehen. So erscheint denn die χρηματιστική als vorzugsweise auf das Geld gerichtet, und als das Werk derselben das Erkennen, woher man den Ueberfluss schaffe. So wird sie zur Urheberin des Reichthums und des Vermögens. Denn den Reichthum nimmt man als Ueberfluss des Geldes, und desshalb glaubt man, dass die χρηματιστική die καπηλική sei: in Wahrheit aber ist der Reichthum und die χρηματιστική etwas Anderes. Denn es sind von einander verschieden einerseits die Erwerbskunde (χρηματιστική) und der Reichthum, welche auf der Natur beruhen, und das eben ist die Haushaltskunde (οἰκονομική) — und andererseits das die Dinge nicht schaffende, sondern umsetzende Handelsgeschäft (καπηλική). Dieses letztere thut's mit dem Gelde; denn das Geld ist Grundlage und Ziel des Umsatzes, und der von dieser Art der χρηματιστική geschaffene Reichthum ist ohne Grenzen. Dagegen die οἰκονομική hat ihre Grenze, und desshalb scheint es nach ihr nöthig, allem Reichthum ein Ziel zu setzen. In Wirklichkeit aber sehen wir das Gegentheil eintreten. Alle auf Erwerb Ausgehenden wollen ihr Geld ins Maasslose vermehren.

Hiernach sind also zwei Dinge ganz zu scheiden: der nicht nothwendige, aber trotzdem bei uns zur Geltung gekommene, Erwerb, und andererseits der nothwendige Erwerb, welcher letztere die von Natur gegebene auf die Ernährung gerichtete Haushalterthätigkeit ist, und darin, im Gegensatz zu jener maasslosen, ihre eigene Grenze findet. Diese haushälterliche Erwerbsthätigkeit tritt sowohl als οἰκονομική wie als πολιτική auf. Die πολιτική macht sich nicht die Menschen, sondern verwendet die von der Natur empfangenen Menschen; und so muss ihnen auch die Natur Land und Meer und alles Andere zu ihrer Ernährung darreichen. Wie über das Dargebotene zu verfügen sei, das ist die Aufgabe des Oikonomos. Beide, Oikonomos wie Archon, haben in dieser Richtung für die Gesundheit der Koinonie und für den Erwerb zu sorgen, während die Natur selbst zunächst schon den Stoff herzugeben hat. Denn es ist das Werk der Natur, dem, was sie erzeugt hat, auch die Nahrung zu geben, und daher ist der naturgemässe Erwerb

für alle Menschen der aus den Früchten und Thieren gezogene. — Haben wir also zwei Arten der Erwerbsthätigkeit, die nothwendige und lobenswürdige οἰκονομική, und die auf den blossen Umsatz gerichtete, mit Recht zu tadelnde (nicht auf der Natur, sondern auf allseitigem Brauch ruhende) καπηλική, so ist schliesslich mit vollstem Rechte das Zinsnehmen (ὀβολοστατική) etwas ganz Verhasstes, indem hier aus dem Gelde selbst der Erwerb gemacht wird, und nicht aus Dem, wofür das Geld erfunden ist. Denn um des Umtausches willen wurde es erfunden, der Zins aber lässt es in sich selbst wachsen. Denn Zins ist Geld vom Gelde, und das ist von allen Erwerbsthätigkeiten die widernatürlichste. —

Vorstehende (in Abkürzung gegebene) Erörterung des Aristoteles ist ungemein lehrreich. Nicht sowohl wegen der Darlegung des Gegensatzes von Natural- und Geldwirthschaft; denn diese Frage überschauen wir doch jetzt besser. Als vielmehr wegen des Bildes, welches bei dieser Gelegenheit Aristoteles vom Haushalter in seiner Stellung zum Vermögen entwirft. Er giebt damit in allen hauptsächlichen Punkten genau Dasselbe was wir oben als das Wesen des altindischen Haushalters erkannt haben. Es ist unzweifelhaft, dass bei Aristoteles so gut wie bei den Altindern schon der materielle Eigenthumsbegriff vorhanden gewesen ist, und dass auch die Sklaven unter demselben standen. Die unbeseelten Dinge (Thiere, wie der leblose Grund und Boden, und dessen Früchte) sind, wie man auch hier sagen kann, ὅλως ἐκείνου (§ 82 Not. 4). Aber damit ist gar nicht die eigentliche Rechtsstellung bezeichnet, welche nach altem Themisrechte, und auch noch nach der zu Aristoteles' Zeiten herrschenden Grundanschauung, der Oikonomos im Schoosse des Hauswesens einnimmt. Diese Rechtsstellung ist die der pflichtenmässigen Regierung einer Koinonie. Sie umfasst sowohl die freien Glieder der Gemeinschaft (Frau und Kind), wie die beseelten im Eigenthum stehenden Wesen (die Sklaven), wie die unbeseelten im Eigenthum stehenden Thiere und leblosen Sachen. Ueber sie Alle ist der Oikonomos der regierende „Herr“. Er steht ganz gleichartig über dem Hause, wie der ihm nachgebildete Basileus oder Archon über der Polis steht. Also die Stellung Beider ist nicht aus dem egoistisch-privatrechtlichen Eigenthumsbegriff der spä-

teren Zeit heraus construirt, sondern aus dem altarischen „koinonistischen“ Grundelemente. Diese Stellung beruht, wie die Altinder sagen, auf Rita und Dharma, wie Aristoteles sagt, auf Physis. Sie ist eine für die Glieder der Gemeinschaft verantwortliche. Der Haushalter wie der Archon haben für die *τροφή* der Glieder der Gemeinschaft zu sorgen. Dafür haben Beide zu arbeiten. Die Arbeit hat sich in die traditionellen Lebensweisen der Ackerbauer, Viehzüchter, Fischer, Jäger, Krieger geschieden. Was durch solche Arbeit gewonnen wird, ist „besterworbenes“ (weisses) Gut. Es gehört freilich dem Herrn allein, aber es gehört ihm um der Koinonie willen. Die Worte: *οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων* bedeuten nicht, dass an dem Hausgute Alle Miteigenthum gehabt hätten, sondern dass unter der Leitung des Herrn Allen je nach ihrer Stellung ein Antheil am Genuss des Gemeingutes zukomme. Daraus aber erklärt sich, dass der Erwerb in sich seine Grenze hat. Der Haushalter soll so viel erwerben, dass die ganze Koinonie gut davon lebt. Ein Mehres ist vom Uebel. Aber die Grenze ist ihm auch von vorn herein gegeben. Wo es nur erst Sachentausch giebt, oder wo (wie wir dies ja noch in den älteren indischen Institutionen erkennen) in dem Dorfleben die Kuh (die alte pecunia) das allgemeine Tauschmittel ist, da ergiebt es sich von selbst, dass man nicht Massen von Getreide oder von Kühen zu schrankenlosem Reichthum aufhäufen könne. Es giebt noch keinen in kleinem Raum lange aufhebbaren Reichthum.

Das Alles aber ändert sich durch das Verbreitetwerden des Edelmetalls und die Verwendung desselben zum Gelde als allgemeinem Zahlmittel. Das Geld hat die Welt umgestaltet. In den alten Zeit konnte wohl der *βασιλεύς* zur Sicherung der *τροφή* des Gemeinwesens grosse Vorrathshäuser für Getreide und grosse befestigte Umfriedungen für Gemeindeheerden anlegen. Aber dieser Besitz lockte doch eben nur die Nachbarn zum Wegholen dieser verzehrbaren Schätze oder zum Erobern der fruchtbaren Wohnsitze. Dagegen mit der Verbreitung des Metalls und des Geldes nehmen die Kriege und somit die Herrschaftsverhältnisse eine andere Gestalt an. Von unendlicher Wichtigkeit wird das in den alten Sagen eine so grosse Rolle spielende Erbauen fester Schatzhäuser; mit Geld lassen sich

viel grössere Kriegsunternehmungen planen; wo grosse Geldschätze aufgehäuft sind, dahin zieht es auch die fernen Kriegerschaaren mit unendlichem Reize, sich diese Schätze zu holen. Damit aber ändert sich ganz die Stellung der Kriegsherren. Sie werden getrieben, zur Abwehr und zum Angriff feste Kriegsorganisationen zu schaffen, die von der alten Stellung der für die τροφή des Gemeinwesens sorgenden Kleinkönige weitab liegt. So, kann man sagen, ist das Geld die Triebfeder geworden zum Uebergange der Menschheit zu eigentlich staatlichen Organisationen. Ebenso hat aber auch das Geld die altarische Hausordnung umgestaltet. Die Herrschaft des Geldes ist eine Weltentwicklung, die ganz über die Grenzen des arischen Stammes hinausreicht, aber natürlich muss sie auch innerhalb dieses Stammes ihre gewaltigen Wirkungen geäussert haben. Man wird sagen können, dass auch die altarische Haushalterstellung am Gelde zu Grunde gegangen ist. Wenn es dem Haushalter möglich war, weit über die Grenzen des natürlichen Bedürfnisses seiner Hausgenossenschaft hinaus sich Vermögen zu sammeln, das er in Edelmetall aufhäufte, so trat hiebei der rein privatrechtliche Eigenthumsbegriff in schneidiger Schärfe hervor. Man kann den alten arischen Eigenthumsbegriff sich so formuliren. Es ist wohlerworbenes Gut d. h. solches (vorzugsweise in den herkömmlichen Lebensweisen erworbenes), von dem man annimmt, dass die Götter es billigen und also dem Hausherrn im Selbstschutze desselben helfen werden. Diese Hülfe der höheren Mächte ist die Hauptsache. Den Altindern sind das die Götter, die Manen, die Gäste; so sehr, dass auch die Gäste die „Herren" des Haushalters heissen. Ihnen muss, um sie freundlich gesinnt zu erhalten, täglich geopfert werden. Bei den Griechen, obgleich sie ja auch die alte Theorie von der Verehrung der Götter, Manen und Gäste noch forttragen, hat sich doch überwiegend die Auffassung vom göttlichen Schutze des Hauswesens in dem Ζεὺς κτήσιος, dem man zu opfern hat, concentrirt. Das altindische Streben, dass aus dem Einen Hause behufs Ausbreitung des Geschlechts möglichst viele Häuser durch Entzündung neuer Hochzeitsfeuer hervorgehen sollen, indem, je mehr Hausfeuer bestehen, um so mehr geistliches Verdienst erzeugt werde, hat sich bei den Griechen schon geändert. Indem bei der Ansiedlung eine feste Zahl der Kleroi gemacht

worden, entwickelt sich das Bedürfniss, daran nicht weiter zu rütteln und den Ueberschuss der Familien in andere Wege zu leiten. So erhöht sich die Bedeutung des grossväterlich-väterlichen Oikos (der στέγα). Aber es bleibt bei dem alten Standpunkte, dass der Hausherr alles Hausgut zur τροφή der Hausgenossen habe, und dass das Hausgut, wie es nicht unter das Maass des alten Kleros herabsinken soll, so auch nicht über die vernünftigen Bedürfnisse der Hausgemeinschaft hinaus zu kolossalem Reichthum aufgehäuft werden dürfe. So gestaltet sich denn, gegenüber der hereinbrechenden furchtbaren Macht des Geldes, jene, mit den altarischen Grundanschauungen zusammenhängende „reactionäre" Gesinnung, auf die ich früher schon hingewiesen habe (Civ. Stud. IV S. 75 Not. 8). In solcher Gesinnung hat man zu den einschneidendsten Maassnahmen gegriffen. Das ganze spartanische System, das den Spartiaten Gold und Silber verbot, und ihnen nur das werthlose Eisengeld gestattete, beruht darauf. Und von solcher reactionärer Gesinnung ist auch die Darstellung des Aristoteles dictirt, welche allein den auf den Bedarf des Hauses sich beschränkenden Erwerb für naturgemäss, dagegen den maasslosen, aus dem Handelsgeschäft und dem Zinsnehmen zu ziehenden, Gewinn für tadelnswerth und verhasst erklärt.

Aber mit solchem zahmen theoretischen Tadel ist gegen die ungeheure im Gelde liegende Kraft nichts auszurichten. Diese dämonische Kapitalgewalt geht, die Verhältnisse umgestaltend, unaufhaltsam durch die Welt. Mit Nothwendigkeit schiebt dabei in den Verhältnissen das Eine das Andere vorwärts. Hatte man im Edelmetall ein mit Leidenschaft erstrebtes Gut, das man in beliebigen Massen, ganz über die Bedürfnisse des Haushalts hinaus, leicht aufheben und mit Zins immer mehr vergrössern konnte, so musste der alte Eigenthumsbegriff des Themisrechts dagegen allmälig in den Hintergrund treten. Das Themiseigenthum ist ein vom Haushalter für den Haushalt erworbenes. Konnte man nun grosse Geldmassen häufen, die an sich für den Haushalt nicht erforderlich waren, so blieb nichts übrig als der Gedanke, dass der Erwerb vom Erwerber für sich vorgenommen werde. So wird dem Eigenthum und Reichthum der schroff-egoistische reinprivatrechtliche Machtbegriff untergeschoben. Fällt aber das Moment, dass es für

die Haushaltskoinonie erworben werde, so ist kein Grund, dass man als Erwerber lediglich den Haushalter voraussetze. Es ist namentlich kein Grund, dass man nicht auch den Frauen, die, an sich in der Koinonie des Hauses vermögenslos, nur den Unterhalt erhielten und in beschränktem Kreise die Schmuckgeschenke u. s. w. fortführten, selbständiges Vermögen, Eigenthum und Erbrecht zugestände. Dieser Umwandlungsprocess lässt sich in der Geschichte der griechischen Poleis genauer verfolgen, und Aristoteles bestätigt gerade in seinem theoretischen Verdammungsurtheile des Handelsgeschäftes und des Zinsnehmens die Thatsache, dass die Verhältnisse den ihm lobenswerth erscheinenden alten Standpunkt der Haushalterordnung längst überholt hatten. Und mit unaufhaltsamer Gewalt hat sich die neue auf Geldverkehr beruhende Organisation des Vermögens in den griechischen Poleis, wie in den italischen Civitates, Bahn gebrochen. An die Stelle des den Göttern wohlgefälligen Erwerbes setzt sich der dem positiven Recht der Polis entsprechende Sacherwerb. Aus dem erwerbenden Haushalter werden die erwerbenden Bürger und (wenn auch noch vielfach beschränkt) Frauen und Metöken. Statt des der Hauskoinonie sich anfügenden Erwerbsmotivs drängt sich der Begriff des Eigeninteresses, dem an sich alle Koinonie oder alle Gemeinschaft zuwider ist (nulla societatis in aeternum coitio), in den Vordergrund. Statt des (auch aggressiven) Selbstschutzes des Themiseigenthums entwickeln sich bestimmte vor feststehenden Gerichten der Poleis geltend zu machende Klagen, mit denen (unter Zurückdrängung des ἄγειν) das Eigenthumsrecht geltend gemacht werden muss. Das ist in kurzen Zügen der Umgestaltungsgang des alten Themiseigenthums in das civilrechtliche Eigenthumsrecht der Kleinstaaten des Alterthums. Die schroffste Durchführung dieses letzteren haben wir in der Schöpfung der strictnationalen Periode der latinisch-römischen Civitas, dem dominium ex iure Quiritium, vor uns. Und gerade dieser schroffen römischen Durchführung haben wir für den Weltentwicklungsprocess des Rechtes in der civilisirten Menschheit ausserordentlich dankbar zu sein (GIRG. S. 684 ff.). Nur müssen wir dem römischen ius civile darin seine richtige Stellung anweisen. Es ist lediglich ein, allerdings höchst wichtiges, Glied in der ganzen Kette. Es enthält weder den

a priori gegebenen „Grundbegriff" des Eigenthums, noch ist es die „ursprüngliche" Gestalt desselben (§ 79 Note 4). Es sind Jahrtausende des arischen Stammes verflossen, ehe vorzugsweise bei den Römern dieser Begriff des dem Bürger auf Grund gewisser anerkannter Erwerbsarten garantirten, Jedermann gegenüber verfolgbaren, lediglich auf das Individual-Interesse gebauten, Rechts an der körperlichen Sache zur Feststellung gekommen ist. Vorher liegt die Periode der „Physis" des Eigenthums: eine im Sinn unseres heutigen Begriffs von positivem bürgerlich-weltlichem Recht ausserrechtliche Zeit. Und doch in Wirklichkeit nicht ausserrechtlich. Es bestand in ihr Themiseigenthum als ius gentium. Freilich ein unvollkommener Begriff, aber einer, der für unsere wissenschaftliche Erkenntniss des Eigenthums nicht minder wichtig ist, wie der Verlauf der späteren Zeit. Wir können nicht einfach diesen letzteren Verlauf abschneiden, und, von seinem „Grundbegriff" ausgehend, die frühere Zeit ignoriren. Wir würden auf solche Weise nie zu vollem Verständniss des Eigenthums, dieses Grundpfeilers des ganzen Rechtes, gelangen. Das bürgerlich-weltliche Eigenthum, sei es bei den Griechen, sei es bei den Römern (wie auch bei den Germanen), hat nie mit der Vergangenheit völlig gebrochen und frisch von Neuem angefangen. Es haben sich die Erwerbsarten des alten Themiseigenthums als s. g. naturales, wenn auch mit mannigfachen Umgestaltungen, in das neuere civilrechtliche Eigenthum herübergezogen. Es hat die alte Gestalt des Selbstschutzes des Eigenthums, insbesondere das ἄγειν, wesentlichen Einfluss auf die Formirung des civilrechtlichen Schutzes des bürgerlich-weltlichen Eigenthums gehabt. Aber dies im Einzelnen zu verfolgen, soweit die Quellen uns ausreichendes Material darbieten, dafür harrt unserer Forschung noch gewaltige Arbeit. Hier habe ich darauf nicht einzugehen.

III. Schluss.

84. (Die Entwicklung des Civilrechts.) — In dem soeben Gesagten liegt schon die Erklärung, wesshalb ich hier den vorangehenden beiden Abtheilungen vom altindischen Gṛihin und altgriechischen Oikonomos nicht noch die Abtheilung vom altitalischen Haushalter folgen lassen kann. Es fehlen uns dazu

die directen Quellen. Was wir in Rom vorfinden, tritt uns gleich als streng gewappnetes ius civile des paterfamilias entgegen. Aber dasselbe gestattet doch Rückschlüsse auf eine vorhergehende, der altindischen und altgriechischen parallele, Periode. Nur lassen sich diese Rückschlüsse nicht ziehen ohne ein volles Eingehen auf die Grundelemente des römischen ius civile überhaupt. Dieses aber liegt ausserhalb der Grenzen dieses Werkes.

So bin ich denn zum „Schluss“ gelangt. Ich habe im Vorstehenden das altarische Rechtssystem, welches als Ṛita und Dharma der Altinder, als φύσις und θέμις der Altgriechen, als Fas und Ritus (GIRG. S. 223) der Altitaliker auftritt, zusammenzuordnen versucht, wobei nur dieses Italische, eben wegen seines Aufgehens im ius civile, mehr hat in den Hintergrund treten müssen. Ich habe gezeigt, dass das altarische Rechtssystem ein einziges grosses Rechtsinstitut bildet, die Haushalterordnung. Ihr Inhalt fasst sich in wenige allgemeine Principien zusammen. Sie beruht auf der Ehe, sie schreibt vier Religionspflichten und fünf Moralpflichten vor. Ihr Grundbegriff ist der nichtprivatrechtliche einer monarchisch regierten Koinonie, die der Hausherr mit Eigenmacht schützt, und in dem die einzelnen Glieder eine von vorn herein nach den Bedürfnissen der Gemeinschaft getrennte Rechtsstellung einnehmen.

Dieses heilige Recht ist das altarische ius non scriptum, die A g r a p h a. Es bedarf nothwendig zur Vermittelung für das Rechtsleben, wegen seiner sehr allgemeinen Fassung, der weisen, alte Traditionen forttragenden, Interpreten. Das sind bei den Indern die Brahmanen, bei den Griechen die Exegeten, bei den Italikern die Pontifices. So weit auch die Stellung dieser drei Arten von Rechts-Rathgebern auseinandergegangen ist, so werden wir sie doch auf eine gemeinsame uralte Grundinstitution zurückführen müssen.

Es sei mir nunmehr gestattet, nachdem ich die eigentliche Aufgabe dieses Buches erledigt habe, mit einem Vorausblick auf Dasjenige zu enden, was diesen alten A g r a p h a gefolgt ist. Von den Indern sehe ich dabei ab. Sie sind im Wesentlichen auf dem Standpunkte des Dharmarechtes stehen geblieben. Freilich entwickeln sich auch bei ihnen die Elemente, die

wir dogmatisch als civilrechtliche aufzufassen haben. Einiges davon ist oben, insbesondere in der Darstellung der Königsstrafen, vorgekommen. Aber eine volle und klare Ausbildung des Civilrechts, ein bewusster Uebertritt von dem Grundgedanken, dass das Recht auf Ordnung und Zwang der Götter beruhe, zu dem anderen Gedanken, dass das Recht der gewohnheitsrechtlich oder gesetzlich manifestirte Gesammtwille des verfassungsmässig geeinten und seinem Willen in organisirten Gerichten Zwang verleihenden Volkes sei, — hat bei den Indern nicht stattgefunden. Wohl aber hat sich derselbe wie bei den Gräcoitalikern, so auch, wenngleich andersartig, bei den Germanen vollzogen. Doch ich lasse die Germanen ausser Betracht. Den Uebergang dagegen, wie er bei den Gräcoitalikern durchgeführt worden ist, habe ich in kurzen Zügen zu charakterisiren.

Ich zeigte schon, wie der volle Bestand der altarischen Haushalterordnung die frühere Naturalwirthschaft voraussetze. Freilich hat sich die alte Haushalterordnung bei den Indern als Grundlage des ganzen Rechtes erhalten, trotzdem ja auch bei ihnen die Herrschaft des Geldes zu voller Geltung gekommen ist. Aber das ist doch nur herstellbar gewesen auf Grund Dessen, dass einerseits der Schwerpunkt des indischen Lebens immer in den Dörfern geblieben ist, und andererseits auf Grund der Erstarrung der Kasten unter der Brahmanenherrschaft. Diese aber ist lediglich möglich geworden durch das in Uebung gekommene und allmälig unerschütterlich gewordene Erziehungssystem. In unerbittlicher Strenge müssen alle arischen Kasten durch die vorgeschriebene Erziehung hindurchgehen. So entwickelt sich neben der Haushalterordnung die Vorstufe der Schülerordnung. Aber damit ist das indische Volk in den unerfreulichen Zustand einer auf Schritt und Tritt den Einzelnen umgebenden Beengung, unter die drückende Last eines ungeheuren sacralen Vorschriftencomplexes, unter die schwere Angst vor dem Bestraftwerden jeder Verletzung dieser Vorschriften in Höllen und Wiedergeburten, gerathen. Danach erscheint es nicht als verwunderlich, dass allmälig, trotz grosser in Indien sich aufhäufender Reichthümer, und mächtiger sich bildender Reiche, das Leben in den unübersteiglichen Kastenschranken sowohl für den Schüler wie für den Haushalter als ein grenzen-

loses Elend empfunden wurde. Nur so erklären sich die wunderbaren Erscheinungen jener Weltfluchtorden. Nur so erklärt sich der Buddhismus.

Vor dieser Entwicklung sind die frei in die weite Welt hinausziehenden Vorfahren der Italiker und der Griechen bewahrt geblieben. Sie nehmen nur den alten Stamm des Rechts, die Haushalterordnung sammt der Geschlechterorganisation nach ihren traditionellen Lebens- und Erwerbsweisen, mit sich. Im Uebrigen giebt ihnen der Zug in die Ferne einen Unabhängigkeitssinn, mit dem solche geistige Fesseln wie die indische Erziehungsweise, und solche geistige Kastrirung wie die indischen Weltfluchtorden, für alle Zeiten unvereinbar waren.

Anstatt dessen aber erstarkte in den die südeuropäischen Halbinseln besiedelnden Griechen und Italikern ein Anderes, was den Indern sich nie klar entfaltet hat, der Vaterlandssinn. Dieser ist, kann man sagen, der sesshaft gewordene Ahnencultus. Sein Product ist die Rechtsordnung der Poleis und Civitates. Wenn bei den Indern der Feind einfällt, so ackert der Vaiçya ruhig fort, denn das Waffenführen ist ja nach Brahmans ewiger Satzung nur Sache der Kshatriyas. Wie anders ist, nach Eroberung des Landes und Auftheilung des Grundes und Bodens in die Landloose für die einzelnen Häuser, der in Griechenland wie in Italien sich immer mehr festigende Gedanke, dass die Polis oder Civitas die an Wichtigkeit Alles überwiegende Koinonie sei, der jeder Einzelne Gut und Blut schulde. An den Götter- und Ahnencult wird dabei unmittelbar angeknüpft. Eine einzelne Götterfigur wird zum eigentlichen Schutzgott, ein berühmter Stammheld, oder ihrer mehre, werden zu Schutzheroen und Eponymoi der Polis erklärt. So entwickelt sich die Formel: „Ihr Götter und Heroen, die Ihr diese Stadt besitzt“. Sie sind nun die eigentlichen „Herren“ der Stadt. Der Basileus bleibt freilich immer der Hausvater der Stadt, der im Prytaneion oder der regia die Hestia und das heilige Heerdfeuer der Stadt pflegt. Aber er ist doch nicht unabhängig; er ist den Stadtgöttern und Heroen verantwortlich. Und weil er ihnen verantwortlich ist, so fragt er, damit das Volk später eintretendes Unglück nicht ihm als Strafe der Götter zur Last lege, in wichtigen Angelegenheiten vor der Entscheidung den Rath der Alten und die Ekklesia des

Volks[1]). Bei den Indern der Sūtraperiode ist der Rath der Alten durch die den König umgebenden und berathenden Brahmanen repräsentirt. Aber eine Ekklesia des Volks, vor der der König mit seinen Edlen die wichtigsten Angelegenheiten darlegte, ist gänzlich verschwunden. Die in den Veden als Versammlungsort der Dorfgemeinde für Berathung der Gemeindeangelegenheiten vorkommende Sabhā (die Sippe-Versammlung) ist in den Sūtras nur noch königlicher Gerichtshof mit Brahmanen als rechtskundigen Beisitzern und Gemeindegenossen als urtheilenden Schöffen (s. ob. § 55). Dagegen den Altgriechen und Altitalikern haben sich, wohl schon in allen den Schicksalen ihrer Wanderung, die festen Gliederungen von König, Rath der Alten (βουλὴ γερόντων, — senatus) und Volksversammlung gebildet. Bei ihrer Sesshaftmachung und der späteren Zusammenschliessung einer Landschaft unter einer hegemonischen Stadt wurden Diese dann die Grundlage der Staatsverfassung. Und diese Verfassung der Polis[2]) oder Civitas wird nunmehr, unter der Leitung der Götter und Heroen, die oberste bürgerlich-weltliche Autorität. Ich will zur Veranschaulichung dieser Gedanken nur Einiges zusammenstellen, was nach griechischer Anschauung in Betreff der Polisorganisation schon den alten sagenhaften Zeiten angehört. Ich nehme auch hier, wie schon so oft im Vorstehenden, des Aeschylos, des grossen Interpreten altgriechischer Rechtsgedanken, Worte zum Zeugniss.

Obenan kommt für die Polis immer der Götterschutz in Betracht (vgl. oben § 28, § 37 Nr. a und b). Hepta 69

1) So wird in Aeschylos' Hiketides, bei der schon oben besprochenen Angelegenheit, dem Könige zugeredet (370): „Du bist die Stadt, Du das Volk, Du der Prytane, über dem kein Richter steht"; er aber antwortet (398): „nicht ohne mein Volk werde ich handeln, auch wenn ich es könnte".

2) Trotzdem dass wir der griechischen Polisorganisation Gleichartiges bei den Altindern nicht finden, ist doch der sprachliche Zusammenhang der zum Grunde liegenden Ureinrichtung zweifellos. Das griechische πόλις ist sprachidentisch mit dem skr. pur (Curtius Nr. 374). Schon in den Veden kommen diese als Umwallungen vor, in denen bei feindlichem Angriff das Vieh zusammengetrieben wurde. Auf griechischem Boden treten sie als ἀκροπόλεις, auf italischem als arces auf, GIRG. S. 109. In Indien leben sie noch in den vielen auf -pur endigenden Städtenamen fort.

„o Zeus, o Erde, und Ihr die Stadt besitzenden Götter (*πολισσοῦχοι θεοί*), lasst nicht die Hellas' Laute redende Stadt und die *δόμους ἐφεστίους* untergehen. Lasst nicht das freie Land und Kadmos' Stadt unter das Sklavenjoch fallen"; 174 „verehrte Schutzgötter (*δαίμονες*), die Ihr leidlösend die Stadt umgeht, zeigt Euch als stadtliebende, sorgt für des Volkes Heiligthümer, sorgend aber helft. Gedenket der opferliebenden Orgien, die Euch die Stadt bringt"; (217) „ist die Stadt eingenommen, so entweichen, sagt man, aus ihr die Götter". Höchster Dank gebührt also den stadtbesitzenden Göttern, wenn sie ihre Polis vor feindlicher Einnahme bewahren (267). Im Voraus werden dazu ihnen Vota dargebracht, dass man sie herrlich ehren werde: „mein Gelübde hörend, stimme Du den lauten heiligen Gnadengesang an, die hellenische Weise verzückten Gebets, die Muth erweckende, die Furcht vor dem Feinde lösende. Ich aber rufe zu des Landes stadtbesitzenden Göttern (*πολισσοῦχοι θεοί*), den Wächtern der Feldflur wie des Markts, dass, wenn Alles gut geht und die Stadt gerettet wird, ich gelobe, mit Lammopfern auf den Götterheerden und mit Stieropfern an die Götter, Trophäen zu opfern und mit speererrungener Kriegsbeute die heiligen Wohnungen zu schmücken [3]). Dass aber unter diesem Götterschutze das M u t t e r l a n d vor feindlicher Unterjochung bewahrt bleibe, dazu muss jeder Stadtangehörige sein Leben einsetzen. Er zahlt damit die ihm gegen sein Mutterland o b l i e g e n d e S c h u l d (415): „Das Recht der Blutsgenossenschaft (*δίκη ὁμαίμων*) stellt ihn gerüstet ins Feld, um den feindlichen Speer von der Mutter, die ihn gebar, fern zu halten"; (475) „der aus dem Thore zieht, um entweder sterbend dem Lande die Kostgeldsschuld abzutragen, oder des Feindes Schild bezwingend mit Beute seines Vaters Haus zu schmücken". Da also das Hingeben selbst des Lebens eine Pflicht ist, die jedem Polisangehörigen gegen die Polis obliegt, so ist es ein Gräuel, wenn Einer gegen sein eigenes Vater- und Mutterland [4])

3) Vgl. über die römische Form des Votums GIRG. S. 229 ff.

4) Während wir nur von V a t e r l a n d (und M u t t e r s p r a c h e) zu reden gewohnt sind, liegt es dem Griechen, wie die Aeschyleischen Stellen zeigen, nahe, die Heimath so gut V a t e r l a n d wie M u t t e r l a n d zu nennen. Danach ist in der Thatsache, dass die Kreter einfach: „Mutterland" sagten (worauf Bachofen,

kämpft; Hept. 550 (ironisch): „Wahrlich solches Werk ist auch den Göttern lieb, und schön zu hören und zu preisen von den Nachkommen, die Vaterstadt und die Heimathgötter zu zerstören, einwerfend das herbeigeführte Heer; und welche Dike wird die Wunde der Mutterheimath stillen“? [5]) Alles, was überhaupt dem Menschen theuer ist, die Sitze der Götter, die Grabstätten der Vorfahren, die Freiheit von Weib und Kind, treibt den Mann dazu, für die Freiheit des Vaterlandes zu kämpfen; Pers. 401 „überall war zu hören der vielfache Ruf: ‚Hellenensöhne, geht, befreit das Vaterland, befreit die Weiber, Kinder, die Sitze der väterlichen Götter, die Gräber der Ahnen. Um Alles heisst es jetzt kämpfen“; Hept. 13 „Jeder hat die Sorge, so wie sich's ziemt, der Polis beizustehen und den Altären der Landesgötter, damit ihre Ehren nicht untergehen“.

Es hat sich danach der keineswegs selbstverständliche, bei den Altindern unbekannte, Satz festgestellt, dass das Vaterland [d. h. der Gesammtbegriff von: Sitz der Götter, der Ahnen, der Mitbürger, des Geschlechts, der Familie und des Vermögens (Vaterhauses)] vom Einzelnen die volle Hingabe der ganzen Persönlichkeit fordere. Die Polis erscheint dabei schon in dem Begriff eines geistig einheitlichen, mit Willens- und Actionskraft begabten Wesens. Sie belohnt Den, der würdig seine Pflichten gegen das Vaterland erfüllt. So belohnt die Polis den Eteokles; Hept. 1005: „ich muss verkünden, was genehm ist und war dem Rath des Volkes (δήμου προβούλοις) dieser Kadmosstadt. Den Eteokles, wegen der Gutgesinntheit gegen sein Land, ist zu bestatten beschlossen worden in theurem Erdengrabe. Denn abwehrend die Feinde hat er in der Polis den

Mutterrecht S. 28, so grosses Gewicht legt), keinerlei Beweis zu finden, dass es sich hier um einen Ueberrest des „Mutterrechtes“ handle.

5) Vom Polyneikes heisst es, Hepta 634: „die Burg ersteigend und, dem Land verkündet, das Eroberungsdanklied jauchzend . . . (will er) Dich den lebenden Entehrer und Verbanner durch Verbannung in gleicher Weise strafen. So schreit er und er ruft die Heimathsgötter seines Vaterlandes zu Zeugen seines Gebetes auf“. Dike soll ihn wiedereinsetzen (646): ‚heimführen werde ich diesen Mann, und er soll die Stadt erlangen und die Rückkehr zum Vaterhause‘. — Demgegenüber sagt dann Eteokles (668): „nicht, glaube ich, wird ihm beim Unglück des Vaterlandes die Göttin nahe sein, sonst wäre wahrlich Dike mit Recht eine falschbenannte, wenn sie solchem Alles wagenden Manne beistände“.

Tod erlitten, als gottgenehmer Wächter des väterlichen heiligen Rechts (ἱερῶν πατρῴων δ' ὅσιος ὢν), und ist gefallen ohne Tadel, so wie es der Jugend zu sterben ziemt". Andererseits, wer seine Pflichten gegen die Polis schnöde bricht, der wird von ihr, wie es dem Polyneikes geschicht, bestraft; 1013: „doch seines Bruders, Polyneikes', Leiche soll unbestattet hinausgeworfen werden, eine Beute den Hunden, da er ein Zerstörer des Kadmeer Landes geworden wäre, wenn nicht ein Gott sich seinem Speer entgegenstellte. Auch sterbend bleibt er den Vätergöttern ein Gräuel, der nichtachtend durch Herbeiführung des fremden Heeres die Polis unglücklich machte. So erscheint er ehrlos, von Vögeln bestattet, als den ihm zukommenden Lohn empfangend".

In diesem Momente der eigenen geistig-weltlichen Persönlichkeit liegt der Anfang des Staatsbegriffs. Es kann vorher schon lange eine vielseitig organisirte Zusammenfassung von Geschlechtern und Phylen zu einer unter Königen stehenden Koinonie existirt haben, aber es ist nicht richtig, dabei sogleich von einem Staat zu reden. Im Alterthum ist dieser Begriff erst in den Poleis und Civitates geschaffen worden. Und damit ist der Weltentwicklung des Rechts der civilisirten Völker eine unschätzbar werthvolle Gabe geschenkt. Es ist darin nicht bloss ein Begriff, sondern eine Macht gegeben worden [5a]). Die physische Waffenmacht, welche bei den Altindern als eine unabänderliche Qualität der Kshatriyas (mit Inbegriff des Königs) angesehen wurde, dann aber sich unter die geistliche Macht der Brahmanen beugen musste, ist bei den Gräcoitalikern einer abgegränzten Landschaft zugehörig. Die gesammte Waffenkraft der dem Lande Angehörigen kann, ohne

---

5a) Otfr. Müller, Lit. G. II 2, Heitz S 77; (aus der Schrift περὶ ἱερῶν): ‚Dieses sind die Gründe, wesshalb das Geschlecht der Asiaten der Tapferkeit ermangelt, und ausser dem in Folge ihrer Gesetze. Der grösste Theil Asiens wird in der That von Königen beherrscht. Da aber, wo die Menschen nicht ihre eigenen Herren sind, noch nach ihren eigenen Gesetzen leben, sondern despotisch regiert werden, tragen sie keinerlei Sorge, sich im Gebrauch der Waffen zu üben . . . Diejenigen, welche, ohne beherrscht zu werden, unter ihren eigenen Gesetzen leben und selbst die Früchte ihrer Thätigkeit geniessen, sind die kampfestüchtigsten. Sie erdulden die Gefahren für sich selbst, und sie selbst geniessen den Lohn so wie ihrer eigenen Tapferkeit, so auch ihrer Feigheit'.

Beschränkung auf einen gewissen Stand, zur Vertheidigung gegen den äusseren Feind aufgerufen werden. Im Innern aber soll Frieden bestehen. Es sollen keine στάσεις, es soll keine, solche Aufstände hervorrufende Willkürherrschaft, weder des Volks noch der Vornehmen, stattfinden. Aller Streit und alle Ungebühr soll in wohlgeordneten Gerichten abgeurtheilt werden. Diese Gerichte sollen nach festen, auf altem Herkommen oder auf Gesetz dieser Landes-Koinonie beruhenden Normen urtheilen. Somit ist dieses Landesrecht (δίκαιον — κεῖται νόμος) ein weltlich-bürgerliches, auf staatlicher Zwangskraft beruhendes, geworden. Aber es setzt doch über sich noch immer den Fortbestand des alten für alle Poleis gleichmässig bestehenden Themisrechtes voraus [6]). Desshalb wurde denn auch in Athen die Gründung der Hauptgerichtshöfe auf unmittelbar göttliche Einsetzung zurückgeführt. Aesch. Eum. 696: „Den Bürgern rath' ich, weder der Anarchie noch der Despotie sich zuzuwenden, noch sie zu pflegen, und nicht alles Ehrfurcht Gebietende aus der Polis auszuweisen. Denn wer der Sterblichen ist gerecht (ἔνδικος), der nichts fürchtet"? (τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν;); 690 „hier (im Gericht) soll des Volkes Ehrfurcht und die ihr verwandte Furcht dem Unrechtthun steuern Tag und Nacht"; 700 [Athene spricht]: „wenn ihr gerechten

6) Die Vertreter dieses alten Themisrechts der griechischen gentes (τὰ θεῖα πάντα — τὰ ἱερὰ καὶ ὅσια — τὰ πάτρια — τὰ ἄγραφα. Petersen S. 156 157. 188) sind die Exegeten. Auch ihr Amt ist eine Institution des griechischen ius gentium. Es ist das Eigenthümliche der griechischen Entwicklung (im Gegensatz zu der indischen, die freilich auch gewisse besonders heilige Sitze des Dharmarechtes kennt, § 32 Not. 5), dass sie für ihr heiliges Recht eine wirkliche gesetzgeberische Centralleitung in Delphi errungen hat, an welche sich das sacrale Recht der einzelnen Poleis anschloss Petersen S. 205 „Aus Inschriften sind uns Exegeten in der engeren und höheren Bedeutung, wie wir sie in Athen kennen gelernt haben, auch aus Olympia bekannt, die bei Pausanias unter dem Namen: Exegeten der Eleer vorkommen. Aus Herodot lernen wir Exegeten gleicher Art zu Telmessos, aus Pausanias zu Sikyon, Argos, Megara, Epidauros, Messenien und Oropus". S. 206 „Die Exegeten im eng. S. haben als solche nur mit dem heiligen Recht zu thun, und werden daher auch um Alterthümer befragt, deren religiöse Bedeutung dunkel und ungewiss Denn sie sind im Besitz der Tradition, die zwar später aufgezeichnet ist, aber doch immer noch dem Gedächtniss etwas anvertraut haben konnte, das nicht in die Schriften übergegangen war".

Sinnes ein solches Heiligthum, eine Schutzwehr des Landes und Zufluchtsort der Polis, verehrt, so werdet ihr besitzen, was Niemand unter den Sterblichen weder bei den Skythen noch in Pelops' Lande hat; dieses Gericht, ein der Bestechung unzugängliches, ehrwürdiges, strenggesinntes, über den Schlafenden wachendes, einen Wachposten des Landes, setze ich hiemit ein, und diese Weisung habe ich für alle Zeit meinen Bürgern gegeben" [7]).

Wenn also auch das Polisrecht und dessen Aufrechthaltung in Polisgerichten in ihrem Ursprung auf die Themis der göttlichen Einsetzung zurückgeführt wird, so soll doch gerade die Entscheidung in den Gerichten nicht mehr eine den Göttern [in den Wegen, wie durch Blitzstrahl u. s. w. die Götter unmittelbar ihren Willen bekunden] anheimgegebene sein. Es soll eine weltliche Behörde da sein, die das *δίκαιον* nach den bestehenden Nomoi ausspricht; Aeschyl. Eum. 470 (Athene spricht) ‚*οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις φόνου διαιρεῖν ὀξυμηνίτους δίκας*. In diesen Nomoi und diesen richterlichen Sprüchen ist möglichste Constanz des einmal Festgestellten (*τελεία ψῆφος*, Aesch. Hiket. 739) wünschenswerth. Doch aber bleibt es immer charakteristischer Gegensatz zwischen dem alten Themisrechte und dem Dikerechte einer bestimmten Polis, dass es sich bei jener um nur allgemeine, aber dafür auch unwandelbare, Normen handelt; bei diesem dagegen um specialisirte, aber jederzeit auch wieder abzuändernde, Normen [8]). Desshalb ist bei allem Polisrechte

---

7) Aeschyl. Eum. 570 „Nachdem nun das Gericht vollzählig vorhanden ist, so ziemt sich's, dass man schweige, und dass die ganze Stadt meine für alle Zeit festgehaltene Satzung (μαθεῖν θεσμοὺς ἐμοὺς πόλιν τε πᾶσαν) erfahre . . damit die Dike Dieser wohl entschieden werde".

8) Zwischen dem allgemeinen ius gentium der ἱερὰ καὶ ὅσια und dem weltlichen Particularrecht der einzelnen Poleis findet sich auch noch das Mittelglied des sacralen Particularrechtes [auf das auch von Delphi aus hingewiesen wurde: Cic. de leg. 2, 16: eas quae essent in more maiorum; GIRG. S. 223; Petersen S. 208]: Petersen S. 209 „In der Art aber, wie die Opfer-Chöre, Pompen eingerichtet werden sollten, wies es auf das Herkommen der einzelnen Staaten hin Diese Festlehre war aber nur in den übereinstimmenden Gebräuchen des Herkommens, nicht in ihren Verschiedenheiten, Inhalt der den Exegeten anvertrauten Orakel. Die Verbindung zwischen den allgemeinen Grundsätzen des heiligen Rechtes und dem heimischen Herkommen bot in Athen das Gesetz für den Archon Basileus, der den ganzen Cultus zu über-

die selbstverständliche Voraussetzung (Aesch. Eum. 693): *αὐτῶν πολίτων μὴ 'πικαινούντων νόμους.* Desshalb hat denn auch das Polisrecht im Gegensatz zum Themisrechte die Schattenseite, dass es, während Letzteres auf stetigen Grundorganisationen der Geschlechter beruht, wegen der Wandelbarkeit des Volkswillens vielfach wechselnden Strömungen unterworfen ist; Aesch. Hepta 1056: *καὶ γὰρ γενεᾷ κοινὸν τόδ' ἄχος, καὶ πόλις ἄλλως ἄλλοτ' ἐπαινεῖ τὰ δίκαια.*

Hiemit ist denn aber auch zugleich die Möglichkeit eröffnet, dass das alte Themisrecht und das neue Polisrecht geradezu miteinander in Widerspruch gerathen. Der berühmteste, die Griechen so lebhaft beschäftigende, Fall dieser Art ist der der Antigone. Die Pflicht und das Recht, seine nächsten Verwandten zu bestatten, gehört ja zu den heiligsten und wichtigsten Stücken des alten Dharma- und Themisrechtes. Dagegen nach Polisrechte hat sich Polyneikes gegen seine Vaterstadt schwer vergangen. Er muss in Dem, worin er noch erreichbar ist, in der Versagung eines ehrlichen Begräbnisses bestraft werden. So ist der Conflict da. Eine innere Lösung desselben ist nicht möglich. Jeder muss hier handeln, wie ihn Gewissen und weltliche Rücksichten treiben. Aber er hat dann auch die daraus hervorgehenden Folgen auf sich zu nehmen. Aeschylos (Hepta 1026 ff.) stellt dies folgendermassen dar: „Ich aber [Antigone] erkläre den Vorstehern der Kadmeer, wenn kein Andrer diesen mitbestatten will, ich selbst werde ihn bestatten und der Gefahr trotzen, indem ich meinen Bruder bestatte; und werde mich nicht schämen, diesem Missbefehle der Stadt nicht zu folgen (*οὐδ' αἰσχύνομαι ἔχουσ' ἄπιστον τήνδ' ἀναρχίαν πόλει*)". „Eine furchtbare Gewalt liegt in dem gemeinsamen Mutterleibe (*δεινὸν τὸ κοινὸν σπλάγχνον*), dem wir entsprossen sind von unglücklicher Mutter und von ärmstem Vater [9]). Drum, meine Seele, theile willig des Unwilligen Un-

wachen hatte. Das Gesetz des Königs (νόμος oder νόμος βασιλέως) ist nicht ein Gesetz, das der König gegeben hatte, sondern das für ihn gegeben war, wie Demosth. c. Neaer. § 75 zeigt, wo wir zugleich erfahren, dass dies uralte Gesetz im alten Tempel des Dionysos ἐν Λίμναις aufgestellt war. Der Cultus an den einzelnen Stätten war durch besondere, theils ältere, theils jüngere Gesetze geordnet, die in den einzelnen Tempeln aufgestellt waren".

9) Diese Stelle ist sehr bezeichnend für die griechische Auffassung. Die

glück, in blutsverwandtem Sinn (συγγόνῳ φρενί) lebend dem Todten (Dich anschliessend). Das Fleisch dieses Mannes sollen nicht heisshungerige Wölfe fressen. Das glaube Niemand". „Ich will, wenngleich nur ein Weib, ihm das Grab und die Einsenkung besorgen; im Schooss des Byssoskleides ihn tragend, werde ich ihn selbst zudecken. Niemand soll mich hindern. Dem Muthe gesellt sich gleich die Ausführung". (1066) [der Chor] „möge die Polis die den Polyneikes Beweinenden bestrafen oder nicht bestrafen. Wir gehen, wo diese vorangehen, mit und begraben ihn".

85. (Das Civilrecht der Poleis und Civitates ist zunächst nur Particularrecht.) — Das Alterthum hat, da ihm der Einblick in den Bau der Sprachen fehlte, von der Entwicklung des arischen Stammes keinen Begriff gehabt. So konnte es auch keine Ahnung davon haben, dass es einen grossen Complex von arischem Stammrechte gegeben hatte, von dem bedeutende Ueberreste einerseits in den italischen Civitates, andererseits in den griechischen Poleis noch fortlebten. Noch viel weniger konnte man schon begreifen, dass dieses gesammte arische Stammrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, um wissenschaftlich verstanden zu werden, völlig geschieden werden müsse, von den an den Gestaden des mittelländischen Meeres zu Tage tretenden anderweiten nationalen Rechtssystemen, insbesondere dem semitischen in Syrien und Karthago, und hamitischen in Aegypten, von deren wirklichem Verstehen erst dann die Rede sein könne, wenn, so weit die Quellen es gestatten, ihr geschichtlicher Verlauf erkannt worden sei. — Doch aber hat das Alterthum, an Stelle des richtigen wissenschaftlichen Standpunktes in Betreff der Vorzeit, ein anderes Erkenntnissmittel vorausgehabt: die Tradition[1]). In ihr sind, wie wir

„furchtbare Gewalt" des Parentalrechtes zeigt sich auch im Geschwisterverhältniss. Das aber ist voll nur vorhanden in der Verbindung durch den befruchteten Mutterleib (vgl. § 18 Not. 4), also in der Zusammengehörigkeit durch sowohl väterliches wie mütterliches Blut; vgl. § 70 Not. 1.

1) Die Tradition, die ihren Centralsitz in Delphi hatte, bildete die Basis der von dort ausgehenden Orakel, welche als durch den Oberexegeten Apoll vermittelte Gesetze des Zeus aufgefasst wurden. Diese Orakel sind dann

jetzt erkennen können, unklare und unrichtige Momente mit richtigen gemischt.

Zunächst ist richtig erkannt worden, dass anfänglich ein gemeinsames ius gentium bestanden habe. Man war nur nicht im Stande, dabei die Menge der arischen gentes von den nichtarischen zu scheiden. Aber da doch die in nächster Nähe wohnenden überwiegend arische waren, so war das, was man sich sowohl in Griechenland wie in Italien als ius gentium dachte und was man vorzugsweise am gemeinsamen Zeusglauben erkannte, überwiegend von vorn herein national-arisches Recht [2]).

---

gesammelt worden, woran sich die Schriften der Exegeten, welche die weitere Tradition an ius scriptum machten, anschlossen. Petersen S. 207. 208: „Erwägen wir einerseits, dass τὰ πάτρια, τὰ θεῖα und τὰ ἱερὰ καὶ ὅσια allgemein als der Inhalt der Delphischen Satzungen sowohl, als der mündlichen, später in den Schriften der Exegeten aufgezeichneten Gebräuche angegeben werden, andererseits dass keine andere Quelle des heiligen Rechtes, dessen Bestimmungen uns nur in zerstreuten Angaben aufbewahrt sind, angegeben wird, so dürfen wir annehmen, dass die einander ergänzenden Urkunden der Delphischen Satzungen und die Schriften der Exegeten, die Quellen des heiligen Rechts bei den Griechen überhaupt sind“. — Ueber die einzelnen uns bekannten Exegeten (Lampon, Philochoros, Kleidemos, Antikleides) s. Petersen S. 162. 164. 171.

2) In der That entspricht denn auch, was uns von den griechischen Quellen als Inhalt ihres heiligen Rechtes mitgetheilt wird, durchaus Dem, was durch Hülfe der indischen Quellen als altarischer Rechtsbau reconstruirbar ist. Ich habe oben nachgewiesen, wie genau Platons Darstellung die vier altarischen Religionsgebote wiedergiebt. Ebenso ordnen sich alle die einzelnen uns überlieferten Bruchstücke des heiligen Rechtes, wie sie Petersen gesammelt hat, unter die in diesem Buche entwickelten Gesichtspunkte. a) Vom häuslichen Gottesdienste ist überhaupt die Rechtsordnung ausgegangen; vgl. Petersen S. 172 „am Meisten scheint sie der häusliche Gottesdienst in Anspruch genommen zu haben . . insofern er in allen Häusern gleichartig war. Dies trifft die Familienfeste, Hochzeiten, Geburten, Todesfälle“. — b) Weiter handelt es sich um die vier altarischen Religionsgebote, von denen in den Bruchstücken hervortreten: α) ‚Du sollst die Götter ehren‘; Petersen 170: ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι, καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων [vgl. § 37 Not 8 u 9] θεραπεῖαι. [Danach denn auch (Petersen S. 171): „die Gründung neuer Heiligthümer, die in den Städten nicht ganz selten, häufig aber in Privathäusern sein mussten“]. β) ‚Du sollst die Eltern [insbesondere im Grabe] ehren‘; Petersen S. 170: τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν. — c) Sodann die Moralgesetze und zwar insbesondere: α) das Reinlichkeitsgesetz: Reinigung der Mistgruben, Petersen S. 179; Reinigung der Brunnen wegen Wasser-Verderbung durch Gift, Petersen S. 176. 178.

Auch von der Gemeinsamkeit der Abstammung zwischen Griechen und Italikern hat man immer eine dunkle, z. B. in der Beschickung der Orakel bethätigte, Idee gehabt (GIRG. S. 180 Not. h).

Das allen arischen gentes gemeinsame, auf ihrem gemeinsamen Götterglauben beruhende, Recht knüpft nach arischer Auffassungsweise [die freilich von der anderer Völker, z. B. der ägyptischen, sehr verschieden ist; GIRG. S. 738. 739] an einen gewissen Kern an, der, als von vorn herein (durch Varuṇa) gegebene reale Naturordnung, den Namen Ṛita trägt [vgl. die kurze Zusammenfassung in § 17 Nr. 1]. Auch davon hat die Tradition den späteren historischen Zeiten Ueberreste zugetragen. In Italien hat man sogar das Wort selbst fortgeführt, und der Begriff desselben lebt noch in der Theorie der römischen Juristen von der naturalis ratio. Bei den Griechen trägt derselbe Begriff den Namen *κόσμος* oder *φύσις*. Diesen Elementen der Tradition stellt dann das Bewusstsein sowohl der Griechen wie der Italiker den Bestand ihrer Gegenwart gegenüber. Die gentes leben in verfassungsmässig geordneten, local abgegrenzten, Gemeinwesen, die es dahin gebracht haben, in diesem ihren Particularbezirk einen eigenen Gesammtwillen aufzustellen, wonach sie regiert werden. Die Form, in der dieser Gesammtwille sich manifestirt, ist, wie man sich schon damals vergegenwärtigt hat, eine doppelte: Gewohnheitsrecht oder Gesetz. Also es sind populi, die legibus et moribus reguntur; entweder unter Mischung beider Formen in derselben Civitas, oder unter Stellung der ganzen Polis unter je die eine oder die andere Form. Von der ersteren Gestaltung ist Rom,

---

β) In Betreff des Verbots des Tödtens die ganz besonders wichtigen, oben bei den einzelnen Punkten bemerkten Reinigungen, Petersen S. 176. 177 — und ausserdem noch die Reinigung Dessen, der, wenn auch unwissentlich, mit einem Mörder in Berührung gekommen ist, und die Reinigung des Hauses Dessen, der einen blutschuldbeladenen Mann gekauft hat, Petersen S. 179. — d) Schliesslich Sorge für eine den Göttern genehme A u s ü b u n g d e r H a u s h a l t e r- [bezw. Königs-] M a c h t, indem man bei allen wichtigen Handlungen den Götterwillen zu erkunden sucht durch B e o b a c h t u n g d e r διοσημεῖα (ausserordentliche atmosphärische Erscheinungen, Petersen S. 180. 181; der Natur widersprechende Vorgänge im Thierleben, Petersen S. 184). — Hiemit sind zugleich die obigen Capitel dieses Buches indicirt.

von der letzteren einerseits Sparta und andererseits Athen das Vorbild geworden. Alle diese Poleis und Civitates leben also, wie das Alterthum richtig erkannt hat, zum Theil nach dem an das Ṛita anknüpfenden, als Themis oder Fas aufgefassten, gemeinsamen ius gentium, zum Theil nach Particularrecht des Kleinstaats. Man ist in Particularpatriotismus stolz darauf, vor anderen Kleinstaaten etwas voraus zu haben, wie z. B. die Athener auf eine Gerichtsorganisation, wie sie weder die Skythen noch der Peloponnes besässen. Aber andererseits fällt es Niemandem ein, dass es in der Macht der Particularstaaten liege, sich von dem auf dem gemeinsamen Götterglauben ruhenden ius gentium loszusagen[3]).

Dieses alte ius gentium, wie ich es in diesem Buche zu schildern versucht habe, ist uns in den römischen Quellen nur kurz charakterisirt. Ich habe diese kurzen Notizen meiner Darstellung zum Grunde gelegt. Es sind die Sätze vom Gehorsam gegen Götter, Eltern und Vaterland, vom vim vi repellere licet, von Ausbreitung der gentes, ihren Königreichen und Kriegen, von Sklaverei und Manumissionen, von der Entwicklung der Wohnungen, der Ackervermessung, des Eigenthums und des Verkehrs. Aus solchen Notizen sich ein wirkliches Bild des alten arischen ius gentium zu machen, war völlig unmöglich. Auch mit Zuhülfenahme des griechischen Rechtes hätte man nie eine sichere Anschauung von der Sache erhalten können. Da bietet uns nun ein gütiges Geschick die fast überreiche indische Rechts-Literatur dar. Wir sind damit in den Stand gesetzt, aus den Sūtras (verbunden mit Dem, was ihnen vorausgegangen und nachgefolgt ist) den gesammten inneren systematischen Zusammenhang des Dharma zu erkennen. Wir

3) Fr. 9 de iust. et iure 1, 1 (Gai.): Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium [civitatis] est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes [populos] peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Fr. 1 § 2 eod. (Ulp.): privatum ius tripertitum est, collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus. § 3 Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit . . . § 4 Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit.

ersehen daraus, dass im Dharma es sich im Wesentlichen um ganz dieselben Dinge handelt, wie in dem stammverwandten Rechtsgebiete der griechischen Themis und des römischen Fas. So werden uns die indischen Rechtsbücher zu einer unschätzbaren Quelle für unsere rechtsgeschichtliche Erforschung des altarischen Rechtes. Mit Hülfe des indischen Materials wird es möglich, alles Das an richtiger Stelle einzufügen, was uns vereinzelt und abgerissen in den griechischen und römischen Quellen überliefert ist [4]). So wird es uns denn auch möglich, dasjenige Unhaltbare auszuscheiden, was in der römischen Darstellung von den Anfängen des Rechtes sich mit richtiger Tradition unklar vermischt hat. Das ist, wie ich schon früher hervorhob (Civ. Stud. IV S. 29 ff.), die Vermengung dieser Frage mit der alten Sage von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter. Aus der richtigen Tradition von einem ursprünglichen Ṛita (ratio) wurde

4) Es wird danach auch möglich sein, manchen allerdings von gemeinsamen Grundelementen aus, doch bei Indern und Griechen bezw Italikern verschiedene Wege einschlagenden Institutionen genauer nachzugehen. So haben wir gesehen, dass das für die Schuld eines Menschen vollzogene stellvertretende Thieropfer indogräcoitalisch gemeinsam ist Aber *wie* bei den Altindern durch solches Opfer die Reinigung als bewirkt gedacht wurde, wissen wir nicht. In den Sûtras tritt das sündetilgende Thieropfer schon gegen die vom Thäter als Prâyaçcitta zu übernehmenden Kasteiungen zurück, von denen bei Gräcoitalikern keine Spur sich findet. So ist denn auch möglich, dass die innere Motivirung der durch das Thieropfer und hinzutretende Waschungen hergestellten Reinigung bei den Griechen (bezw. Italikern) sich in origineller Weise entwickelt habe Petersen S. 190 sagt darüber: „Die Pythia erklärt, der Mörder des Archilochos . . . bedürfe der Reinigung. *Zeit und Veranlassung dieser Satzungen* lassen sich näher bestimmen, wenn wir erwägen, dass auch Orpheus ihr Urheber genannt wird“. „Dazu sind die Gebräuche mit den Mysterien so eng verbunden, dass sie den Mittelpunkt derselben bilden . . . Sind nun die Gebräuche des Todtendienstes, der sich auch bis zu den kyklischen Dichtern zurückverfolgen lässt, und der Reinigung überhaupt, namentlich für Mörder, im Wesentlichen dieselben, finden sich diese Gebräuche in der Delphischen Todtenfeier des Dionysos wieder, so muss man anerkennen, dass dies Alles von der Aufnahme des Dionysos-Dienstes in Delphi ausgeht oder mit demselben zusammenhängt. Dass diese aber wieder ein Ergebniss des orphischen Einflusses sei, wird Niemandem zweifelhaft sein. Ist nun dieser Einfluss schon in den Bruchstücken des Archilochos zu erkennen, so muss diese durchgreifende Veränderung in der griechischen Religion *im Anfange des 8. Jahrh. v. Chr. vor sich gegangen* sein“ u. s. w. — Diese ganze Frage wird aber wohl als eine noch sehr zweifelvolle zu behandeln sein.

die Theorie von der anfänglichen Periode eines dem ius gentium voraufgehenden ius naturale. Und indem man nun Alles unter die Gesichtspunkte des späteren ius-Begriffes subsumirte, so verdunkelte sich auch immermehr die richtige Anschauung von Dem, was der eigentliche Grundbegriff des altarischen ius gentium ist. Man baute sich ein von Anfang an bestehendes bürgerlich-weltliches Recht auf, das in seiner ersten Periode aus der allgemeinen Natur der Menschen und Thiere, in seiner zweiten aus der menschlichen Natur, in seiner dritten aus dem Staate hervorgegangen sei. So war man unter dem Scheine geschichtlicher Darstellung auf dem Boden einer völlig unhaltbaren naturrechtlichen Theorie angelangt [5]).

Der eigentliche Grundbegriff des altarischen ius gentium ist nur durch das Verständniss des Dharma zu klarer Anschauung zu bringen. Es lassen nun unsere Quellen Rechtszustände erkennen, bei denen die Arier noch nicht so weit vorgeschritten waren, wie es das fr. 9 de iust. et iur. (Not. 3) voraussetzt. Ihre populi wurden noch nicht in der Weise moribus et legibus regiert, dass quisque populus ipse sibi ius constituirt hätte. Aber dabei waren sie doch schon leidlich civilisirt. Es fehlte

5) Wieder an dieses ius naturale der Römer knüpft die Bachofen'sche Theorie vom „Mutterrecht", die in neuerer Zeit viel Beifall gefunden hat, an. Danach wird das ius naturale als das chthonische Naturgesetz des Stoffes (S. 35) als eine allgemeine primitive Periode der ganzen Menschheit hingestellt. Der Bienenschwarm ist (S 15) „das vollständigste Vorbild der ersten menschlichen, auf der Gynaikokratie des Mutterthums beruhenden Vereinigung". Diesem „rein thierischen Naturrechte" entspricht „die Mischung von Bruder und Schwester, von Mutter und Sohn"; „eheliche Verbindung ist ihm fremd und geradezu feindlich" (S. 13). Das spätere „ius civile enthält eine Beschränkung des ius naturale" (S. 9. 13). „Die Annahme des Mutterthums der Erde und die daraus abgeleitete Verwandtschaft und Brüderlichkeit aller Menschen ist eine Anschauung der ältesten Welt überhaupt" (S. 29). Sie war aber auch noch „das chthonisch-mütterliche Mysterium der pelasgischen Religion", und aus „so manchen Erscheinungen des Mutterrechtes, welche das Leben der vorhellenischen Stämme darbietet" (S. XVI), erklären sich die auch noch im hellenischen Leben gebliebenen Ueberreste. Ebenso sollen auch noch die Ueberreste des Mutterrechtes von den Aboriginern Italiens her bei den späteren Italikern im Cultus des Janus und der Jana fortleben (Ant. Br I 188). — Diese ganze Bachofen'sche Theorie von dem Hineinragen des s. g. ius naturale des Mutterrechts in das altarische Rechtssystem des Dharma, Themis, Fas halte ich für unbegründet. Es ist kein einziger Ueberrest nachweisbar. S. das Weitere unten im Anhang.

ihnen noch der entwickelte (allerdings in seinen Keimen schon erkennbare) Begriff, dass die durch Abstammung näher zusammengehörigen Geschlechter und Stämme, die gentes, einen als Landesrecht fixirten Gesammtwillen und eine Zwangskraft zur richterlichen Durchführung dieses Willens besässen. Dabei aber hatten sie doch einen hohen und heiligen Begriff von der Rechtsordnung. Man kann von unserem heutigen Standpunkte aus gewissermassen sagen, dass ihr Begriff gar zu heilig war. Das Recht ist nach ihnen nicht „das vom Volke sich selbst Constituirte", sondern reale Naturordnung und durch die Exegeten vermittelte Gottessatzung. Unter diesem Gesichtspunkte gestaltet sich ihnen die erste grosse arische Rechtsschöpfung, die eigenartige Haushalterordnung, als eine von den ja auch bei anderen Menschheitsstämmen sich entwickelnden Haushaltsordnungen ganz geschiedene Institution. Dieses arische Recht der Haushalterordnung ist das, was sowohl Griechen wie Römer, unter dem Ausdruck der Agrapha oder des alten ius non scriptum, als den Anfang ihres Rechtes bezeichnen. Später fassen sie es zusammen mit demjenigen Recht quod populus qui moribus aut legibus regitur sibi ipse constituit [d. h. mit dem ius proprium oder ius civile im eng. S.] unter dem Ausdruck ius civile im weiteren Sinne als die Gesammtheit des geltenden Rechtes auf[6]). Es ist also genau zu scheiden: das ius proprium d. h. das Particularrecht, welches die moribus aut legibus regierten Civitates sich selbst geben, von dem ius commune, das in allen Civitates neben dem ius proprium festgehalten wird, als die zum Theil schon auf naturalis ratio beruhenden Gebote des Gehorsams gegen Götter, Eltern, Vaterland u. s. w. Daher (igitur) erklärt sich der Gegensatz der *ἄγραφα* und *ἔγγραφα*. Zu den Agrapha gehört auch Das, was ein bloss moribus regierter populus sibi ipse constituit, also auch das ius proprium kann ganz oder theilweise aus *ἄγραφα* bestehen. Vorzugsweise aber enthalten die Agrapha Dasjenige, was schon aus der Zeit, wo es noch gar kein von den populi

6) Fr. 6 pr. de iust. et iur. (Ulp.): ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit neque per omnia ei servit: itaque, cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium i. e. civile efficimus. § 1 Hoc igitur ius nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto, ut apud Graecos: τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι.

sich selbst constituirtes Recht gab, von den gentes als gemeinsames Recht mitgebracht worden ist. Und in Betreff dieser Agrapha können wir nunmehr folgenden kurzen Schluss ziehen. Heutzutage scheiden wir die drei Gebiete der Religion, der Sittlichkeit und des Rechtes als ganz verschiedene Dinge. Das haben allerdings die Altarier nicht gethan. Sehen wir aber genauer zu, so haben sie innerhalb ihrer fundamentalen Schöpfung des „heiligen“ Rechtes der Haushalterordnung doch schon immer die drei Gebiete des Religionsgesetzes, des Moralgesetzes, und des Machtgesetzes geschieden, aus welchem Letzteren heraus sich dann allmälig sowohl die Scheidung des öffentlichen und Privatrechts, wie auch die Schaffung des neben die altnationalen Rechtsgrundlagen sich stellenden ius proprium der Poleis und Civitates vollzieht. So ist also die schliesslich durchgeführte Scheidung von Religion, Sittlichkeit und Recht (im eigentlichen Sinn) doch schon von den ältesterkennbaren Zeiten der Arier her vorgedeutet.

Und noch eine Frucht ergiebt sich für die allgemeine Rechtstheorie aus dem genaueren, in diesem Buche erstrebten, Einblick in das alte dem indischen Dharma entsprechende Sacralrecht. Wir müssen in Betreff der Lehre vom Gewohnheitsrecht eine schärfere Scheidung der Begriffe vornehmen. Das Gewohnheitsrecht der Poleis und Civitates ist völlig zu trennen von dem vorstaatlichen Rechte der Arier. Denn beim Einen und beim Anderen wird der Begriff „Volk“ in ganz verschiedenem Sinne genommen. Wenn von den populi qui moribus reguntur dem Alterthum: Sparta, von denen qui legibus reguntur: Athen, von den moribus et legibus regierten: Rom das Vorbild gewesen ist, so besteht bei allen diesen bereits die Voraussetzung einer festbegränzten von diesen Städten beherrschten Landschaft. Also man hat ein örtlich ansässiges Recht vor Augen, welches diese populi sibi ipsi constituunt, d. h. welches sie durch ihre verfassungsmässigen Organe, sei es in gewohnheitsrechtlicher, sei es in gesetzlicher Form, als den rechtlichen Gesammtwillen, der Landschaft und allem darin Befindlichen auflegen. Hier ist also populus als ein, einen verfassungsmässigen „Willen“ producirendes Wesen gedacht. Dagegen in dem sacralen, vor der Organisation von Poleis und Civitates bestehenden, arischen Rechte denken wir

uns den populus in einem anderen Sinne. Allerdings sind dabei die einzelnen arischen gentes in der Weise die Träger des Rechtes, dass dasselbe auf ihrem „Bewusstsein“ beruht. Aber dieses Bewusstsein ist ein „Glaube“; der Glaube, dass die an die reale Naturordnung anknüpfende Ordnung eine von den höheren Mächten gefestete (dharma), gesetzte (θέμις), gesagte (fas) sei, welche gottbegnadete weise Exegeten den Menschen interpretirend darlegen[7]). Die Geltung dieses Rechtes hat auch schon in soweit ein gewohnheitliches Element in sich, dass solcher Glaube als ein von den Vorfahren überlieferter (τὰ πάτρια) vorausgesetzt wird. Aber das Recht ist kein in die festen Grenzen einer Landschaft eingeschlossenes, weil es nicht das Product eines dieses Land beherrschenden Willens ist. Es gilt, soweit in den Stämmen der fromme Glaube an die arischen Götter reicht; seine Zwangskraft ist Götterzwang und Götterhülfe. Es ist vorstaatliches ius divinum, im Gegensatz zu dem später von den populi sich selbst constituirten ius humanum. Das Volk ist nicht Schöpfer und Schützer des Rechts, sondern Bekunder des göttlich geschaffenen und geschützten Rechtes. Durch die Periode des ius divinum musste das zu Höherem aufstrebende Arierthum hindurchgehen, weil es seine hohe Verehrung vor der Rechtsordnung nur darin aussprechen konnte, dass es sie als etwas Göttliches ansah. Aber ein Theil der arischen Völker hat sich im Laufe der Jahrhunderte allmälig in seiner Organisation so weit gekräftigt, dass er erkannte, das Recht sei ein von Religion und Sittlichkeit zu scheidendes Ding, dessen weltlicher Bestand auf dem verfassungsmässigen Willen und Zwange des staatlich geeinten Volkes beruhe.

86. (Das weltliche Particularrecht und das neuere ius gentium.) — Die Umwandlung des Grundbegriffes des arischen Rechts von einem den Göttern entflossenen zu einem vom Volke

---

7) Ganz verschieden also wieder dieses arische ius divinum von dem semitischen und ägyptischen, in welchem die Götter als die directen Gesetzgeber der ältesten Zeit auf Erden aufgefasst werden, an deren Stelle dann die Könige als mit göttlicher Gesetzgebungsmacht begabt treten.

sich selbst constituirten ist eine geschichtliche Thatsache von ausserordentlicher Wichtigkeit. Sie genauer in ihren einzelnen Phasen darzulegen, soweit die Quellen uns Anhaltspunkte geben, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Aber wir sind noch sehr weit davon entfernt, auch nur die wesentlichsten Punkte klargestellt zu haben. Wir kennen von den iranischen, keltischen, slavischen Rechtssystemen kaum gewisse Grundgedanken. Wir werden nach dem Vorstehenden nur sagen dürfen, dass im indischen Rechte, dessen Grundgedanken uns vermittelst der Sûtras zugänglich sind, wir einen klaren Uebergang vom Dharma auf ein selbständig weltlich-bürgerliches Recht nicht vollzogen finden; ferner dass wir für das germanische Recht einen gewissen Zusammenhang mit den altindischen Ideen herausfinden können, von diesen aus aber die Umwandlung in weltlich-bürgerliches Recht in ganz eigenartiger Weise vor sich gegangen ist; dass endlich in der gräcoitalischen Rechtsordnung sich einerseits die engsten Zusammenhänge des Themis- und des Fas-Rechtes mit dem indischen Dharma nachweisen lassen, und andererseits innerhalb der Particularstaaten der Uebergang des Rechtsbegriffes vom ius divinum zum weltlich-bürgerlichen *δίκαιον* und ius in manchen Punkten recht deutlich vor uns liegt.

Dieser Uebergang ist für die Entwicklung des Rechts in der civilisirten Menschheit in Folge der hohen Autorität, die das gräcoitalische Alterthum ein für allemal einnimmt, maassgebend gewesen. Aber dass wir ihn in seinen einzelnen Bestandtheilen durchschauten, daran fehlt noch viel. Wir wissen von den Rechtsordnungen mancher Particularstaaten des Alterthums ausserordentlich wenig. Wir können im Allgemeinen sagen, dass die Entwicklung der Civitates in Italien und der Poleis in Griechenland einen in vieler Hinsicht gleichartigen Verlauf genommen hat. Aber wir müssen doch sehr vorsichtig sein, da, wo uns bestimmte Data fehlen, gleich von den einen auf die anderen zu schliessen. Italisches Wesen und griechisches sind, wie die beiderseitigen Sprachen, schon sehr weit auseinandergegangen. Wie sich aber im Genaueren in allen einzelnen griechischen und italischen Particularstaaten ihr ius proprium in Anhalt und im Gegensatz znm festgehaltenen sacralen ius commune entwickelt habe, wie unendlich Vieles ist uns

darüber dunkel! Man muss im Auge behalten, dass die in diesen Particularstaaten ausgeführten Gesetzgebungen nie unternommen worden sind, um das ganze dort geltende Recht, also auch das damals noch in hohen Ehren gehaltene sacrale ius commune, in schriftlicher Urkunde zusammenzufassen. Den Anlass zur Unternehmung einer Gesetzgebung bildeten meist politische Wirren, die man damit abzuschliessen hoffte. Von diesen politischen Wirren beeinflusst, nahm man in die Gesetzgebung auf, was sich gerade als schriftlicher Feststellung bedürftig darbot. Es fiel vorzugsweise, wie ich schon oben hervorhob, unter die drei Gesichtspunkte: der Gewährung von Gerichten, der Ordnung des Familiengutes, und der Feststellung von Strafen für eine bunte Mannigfaltigkeit von einzelnen Punkten.

Bei der Abfassung dieser Gesetzgebungen haben die Particularstaaten häufig andere beschickt, um sich deren Erfahrungen zu Nutze zu machen. Bisweilen haben sie sich geradezu von anderswoher einen Gesetzgeber geholt. So hat es denn auch einen Complex von Recht gegeben, das, aus dem einen ius proprium in andere herübergetragen, den Ansatz zu einem neuen Begriff abgab: einem auf Particularsatzung beruhenden, von Ort zu Ort gewanderten ius commune. Uebergross wird man sich diesen Complex zunächst nicht zu denken haben. Wo man überhaupt in Folge politischer Wirren zu einer Gesetzgebung geführt wurde, da wird vorzugsweise immer die treibende Kraft der Parteiinteressen mehr gewirkt haben, als weise Gelehrsamkeit, die von ausländischem Rechte zu erzählen wusste. Und damit hängt eine andere wichtige Triebfeder zusammen: der sich in den einzelnen Poleis und Civitates entwickelnde und immer mehr stärkende Particularismus. Man wollte sein Besonderes haben und war (wie in Athen in Betreff des Areopags und des Klagenwesens) stolz darauf, es zu haben. In Griechenland hat diesem gegenüber ein sehr grosses Gegengewicht gehabt die so hoch gehaltene Gemeinschaft der alle griechischen Stämme zusammenführenden Festspiele, der Orakel und geistlichen Sühngerichte. So sind die griechischen Poleis in vielen Richtungen zu einem ausgebildeten juristischen Particularismus nie gelangt. Anders in dieser Hinsicht stand Latium und Rom. Hier hat sich jene merkwürdige

strictnationale Periode entwickelt, die für unser juristisches Studium eine so gewaltige Bedeutung hat[1]). In ihr sind alle Hauptpunkte der Rechtsordnung, die schon in dem altarischen ius gentium vorkommen, civilrechtlich umgeformt worden. Man erkennt die Fäden der Verbindung mit der alten Rechtsordnung, aber es erweist sich doch Alles als auf einen anderen Boden selbständiger civilrechtlicher Autorität gerückt. Fassen wir in kurzen Zügen die wichtigsten im Obigen vorgekommenen Institutionen zusammen.

Wir haben gesehen (§ 22 Not. 3), dass die nuptiae [= νυμφεῖα; ein aus der gemeinsamen Verhüllungssitte hervorgegangener gräcoitalischer Ausdruck] in einer ganzen Reihe von Uebereinstimmungen sich als eine nach dem indogräcoitalischen ius gentium gleichartig gestaltete Institution erweisen. Das aber hindert die Römer nicht, sich (auch gerade aus Elementen, die bis in die altarische Zeit zurückreichen) ihre Manus-Lehre zu einer strictnationalen zu gestalten; Gai. I 108—110: quod et ipsum ius proprium civium Romanorum est. sed in potestate quidem et masculi et feminae esse solent: in manum autem feminae tantum conveniunt. olim itaque tribus modis in manum conveniebant, usu, farreo, coemptione. — Das uralte Wort potestas bezeichnet den altarischen Begriff der Stellung des Hausherrn (δεσπότης) und seiner Mitherrin (δέσποινα) im Hause, also namentlich über die Kinder im Hause. Aber während diese Macht über die Kinder (mit Verkaufsrecht, Verstossungsrecht, Vergebungsrecht) bei den Altindern noch als eine gemeinsam von Vater und Mutter geübte fortlebt, während ihr Fortbestand bei Altindern wie Altgriechen nur bis zu dem Zeitpunkte geführt wird, wo die Kinder sich wieder ihr eigenes Haus gründen, ist bei den Römern aus der patria potestas ein künstliches

1) Richtig betont Ad. Schmidt, Zum internationalen Rechtsverkehr der Römer. Leipz. 1888 [Zeitschr. f. R.G. IX 122 ff], dass das römische Recht in seinen Hauptmomenten als Ausgestaltung des latinischen aufzufassen ist; S. 12: „Rom ist an Umfang und Menschenzahl viel zu unbedeutend, als dass es im Stande gewesen wäre, die gesammte italienische Cultur und insbesondere das, was man das römische Recht nennt, in seiner Isolirung zu erzeugen. Das letztere ist seinem Ursprunge nach das Recht Latiums, welches allerdings seine vollendete Ausgestaltung in Rom erfahren hat“. — Auch gerade der Ausbau des strictnationalen Charakters des römischen ius civile wird seine Fundamente schon im latinischen Rechte gehabt haben.

Machtgebäude geworden, unter welches die Herrschaft des Mannes über das Weib subsumirt wurde, das man auf die Sohneskinder fortführte, das zur Umgestaltung des Adoptionsbegriffs führte (s. ob. § 16), und das man möglichst der absoluten Herrschaft über den Sklaven anähnelte. Und von diesem Product einer ungelenken alten Jurisprudenz sagen die Römer mit Selbstbewusstsein, dass es ein in gleicher Art kaum noch sonstwo vorkommendes Rechtsinstitut sei; Gai. I, 55: item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. quod ius proprium civium Romanorum est; fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus. — In Betreff dieser Hauskinder erkennen auch die Römer den altarischen Satz an, dass sie die zukünftigen Hausherren sind, dass also, was die Grundlage des ganzen altarischen Erbrechts ausmacht, ein Gegensatz bestehe zwischen diesem Anfall der patroa (als einer manifesten Embateusis in das Vatergut, — als ipso iure-Anfall), und der möglicherweise von den verschiedensten Prätendenten in Anspruch zu nehmenden, und durch Richterspruch festzustellenden extranea hereditas, aus welchen Richtersprüchen dann erst eine sichere Reihenfolge der Erbberechtigten hervorgegangen ist. Auch die Altinder und Altgriechen haben schon den Begriff, dass im Erbewerden ein Fortführen der Persönlichkeit des Verstorbenen und ein Uebergang der Schulden liegen könne, aber es hat sich ihnen das nur für das eigentliche Erbewerden, den Uebergang der Patroa, festgestellt. Wie eigenartig ist, gegenüber diesem noch vielfach unsicher fluctuirenden Erbrechtsmaterial, die schneidig generalisirende römische Civilrechtstheorie von einer allgemein mit Klage zu verfolgenden, allgemein bei allen Erben die Schulden herüberstossenden, die alte Persönlichkeit fortführenden hereditas. — Uralt ist die bei Indern, Griechen und Römern gleichartig bestehende Pflicht, den Verstorbenen, insbesondere den Ascendenten, die Todtenehren zu erweisen. Aber während die indischen und griechischen Todtenehren noch sehr viel enger mit dem Nehmen der Erbschaft verbunden sind, treten die latinischen und römischen Todtenehren begrifflich scharf getrennt, wenn auch noch wesentlich in Zusammenhang mit der hereditas stehend auf[1a]). — Nach der altarischen,

1a) Bernhöft, Zeitschr. f. vgl. R.W. VIII S. 12 hält das römische Recht

sowohl indischen als auch griechischen Verwandtschaftsberechnung ist der Hauptgegensatz der sich aus dem Bringen der Todtenehren ergebende: das cognatische Verbundensein durch die Ascendenten der drei ersten Grade, und die entferntere Blutsgemeinschaft. Jene sind die Nahen (die Sapiṇḍas, Anchisteis), bei der streitigen Erbschaft zunächst in Betracht Kommenden, die auch dafür zu sorgen haben, dass aus der Erbtochter dem Hause wieder ein männlicher Erbe zu Theil werde. Demgegenüber stehen die über den sechsten Grad hinaus Verwandten (die Samānodakas) schon als dem Geschlechte mehr Entfremdete da. Allerdings hat auch das römische Recht mit dieser alten Geschlechtsorganisation die sicheren Zusammenhänge in der Verwandtschaftsberechnung und in der Stellung der Cognaten sobrinotenus fortgetragen. Aber scharf abgeschnitten davon hat sich die altlatinische Jurisprudenz auf dem Boden ihrer strictnationalen patria potestas eine eigene Verwandtschaftslehre (civilis cognatio) der Agnation und Gentilität aufgebaut. — Während schon das altarische Recht das Reclamiren und Heimführen des „Seinigen“ kennt, wo denn auf Grund gegnerischer Bestreitung die aggressive Selbsthülfe bis zur Pronuntiation über die „bessere“ Berechtigung sistirt werden muss, hat sich das altrömische Recht in seinen legis actiones, insbesondere sacramento und per manus iniectionem ganz eigene Klagformen geschaffen, in denen nicht bloss über das relative Besserrecht, sondern über das absolute Recht des civis an der Sache entschieden wird, und nach diesem Spruche an Stelle der aggressiven Selbsthülfe noch wieder eine actio iudicati Platz zu greifen hat. — Wohl kennt das altarische Recht schon den Begriff des wohlerworbenen (den Göttern genehmen) Gutes im Gegensatze des schlechterworbenen. Zu jenem gehört insbesondere

---

„nicht für verwandt mit dem indischen, weil dort Verwandtschaft im Manns- und Weiberstamme, hier nur Verwandtschaft im Mannsstamme entscheidet. Aber (abgesehen von der Unrichtigkeit dieses Grundes) es wird Bernhöft doch gewiss nicht längnen, dass römisches nnd indisches Recht als altes ius gentinm überhaupt „geschlechtlich verwandt“ mit einander sind. Weun dennoch einzelne Theile des Ius civile beider Rechtssysteme sehr von einander divergiren, so wird es eben darauf ankommen, die geschichtlichen Mittelglieder aufzudecken, die trotz der Identität der alten geschichtlichen Grundlagen zu so grossen Divergenzen geführt haben.

der auf Grund der traditionell getrennten Lebensweisen des Volks gemachte Erwerb, sowie auch die mit Sachtradition verbundene, auf der Kaufes- oder Schenkungs-Causa beruhende Erlangung der Sache. Aber die Schaffung des Begriffes eines absoluten, dem Bürger vom Gemeinwesen garantirten, die Berechtigung aller Anderen ausschliessenden, Rechtes an der Sache (dominium ex iure Quiritium) ist erst das Product des strictnationalen römisch-latinischen Rechtes [2]). Das war erst herstellbar durch Schaffung eigenartiger rein civilrechtlicher Erwerbsacte, wie insbesondere der künstlichen Veräusserung durch Scheinrechtsstreit (in iure cessio), der künstlichen Umschaffung des Kaufs zu einem Civilrechtsacte (mancipatio) und der Verwendung der Besitzdauer zu einem civilrechtlichen, alle Anderen ausschliessenden Erwerbsacte (usucapio) [3]). — Wohl kennt das altarische Recht schon den Begriff der bindenden Kraft der Verträge, der vom Zeus Pistios gewahrten fides oder *πίστις*; wohl verwendet es bereits gewisse Acte, wie Eid, Handschlag, Spende, zur Constatirung des Vertragsabschlusses; wohl hat man schon die Regel, dass das vor Zeugen gegebene Darlehn vor ebensoviel Zeugen zurückgegeben werden müsse; wohl kennt es bereits den Satz, dass man insbesondere den Darlehnsschuldner mit Gewalt durch Führung in die Schuldknechtschaft zur Erfüllung seiner Verpflichtung zwingen könne. Doch aber ist der römische Bau der nexi obligatio und liberatio, der römischen sponsio [4]), ein völlig eigenartiger, strictcivilrechtlicher geworden.

---

2) Schmidt a. a. O. S. 13 Not. 8: „der Latine muss mit Recht sagen können: ‚res mea est ex iure Quiritium'; denn ihm ist das Stück der Civität verliehen, welches die Voraussetzung dieser Rechtsbehauptung ist".

3) Gai. II 65: nam mancipationis et in iure cessionis et usucapionis ius proprium est civium Romanorum. Schmidt a. a. O. S. 23 Not. 32: „Auch die mancipatio ist bekanntlich ebenso gut Recht der Lateiner, Liv. 41, 8; eine Bestätigung mehr für den Satz, dass beide Rechte in ihrem Ursprunge identisch sind".

4) Gai. III 93: Sed haec quidem verborum obligatio ‚dari spondes? spondeo' propria civium Romanorum est; ceterae vero iuris gentium sunt, itaque inter omnes homines, sive cives Romanos sive peregrinos valent; et quamvis ad Graecam vocem expressae fuerint, velut hoc modo (δώσεις; δώσω· ὁμολογεῖς; ὁμολογῶ· πίστει κελεύεις; πίστει κελεύω· ποιήσεις; ποιήσω), etiam hae tamen inter cives Romanos valent, si modo Graeci sermonis intellectum habeant; etc.

Diese kurze Zusammenstellung möge hier genügen. Sie zeigt, dass die Römer gewissermassen juristisch geschwelgt haben in der Gestaltung des Rechtes, quod populus sibi ipse constituit, aus einem zunächst schon vorhandenen Stoffe des Fas heraus[5]). Gleichartig, wenn auch durchaus nicht zu solcher Höhe strictnationaler Rechtsabschliessung emporgeschraubt, findet sich in den griechischen Poleis der Sinn, ihr eigenartiges Recht zu pflegen und damit Vieles vom alten Themisrechte bei Seite zu schieben. Es beherrschte die Particularstaaten gegenüber dem überkommenen alten ius divinum eine absorptiv-säcularisirende Tendenz. Es ging dem Alterthum in dem Satze, dass sie das Recht nicht bloss von den Göttern hätten, sondern es sich selbst machen könnten, geradezu eine neue Welt auf. Man muss bedenken, wie unvollkommen und für den practischen Gebrauch unhandlich das Themis- oder Fas-Recht nun einmal war. Eine Anzahl höchst würdiger, aber nur allgemeiner Gebote; ein sehr dehnbarer Grundsatz, dass man sich selbst helfen könne, wofern man sich in manifestem Rechte befinde; grosse Besorgniss, auf irgend welche Weise in eine den Göttern gehässige Befleckung oder unliebsame Handlungsweise zu verfallen; die Unbequemlichkeit, bei allen möglichen Bedenklichkeiten die Interpreten des heiligen Rechtes fragen zu müssen, — das Alles war dazu angethan, dass man in den Particularstaaten, bei allem zunächst noch festgehaltenen frommen Götterglauben,

---

5) Die Frage liegt nahe, wie wohl ungefähr in den (nicht latinischen) anderen arisch-italischen Civitates das Recht, ehe es vom römischen absorbirt wurde, beschaffen gewesen sein möge, also namentlich in den oskischen und umbrischen Gemeinwesen. Es ist selbstverständlich, dass auch die kleinste bekannt werdende Quellennotiz, die uns helfen kann, das hier herrschende Dunkel aufzuhellen, von Wichtigkeit ist. Aber schwerlich wird Derartiges je ausreichen, um uns ein einigermassen zufriedenstellendes Gesammtbild zu gewähren. Indess wir werden doch auch ohne das eine wenigstens allgemeine Antwort geben können. Nachdem wir gesehen, wie zäh der arische Stamm in Indien wie in Griechenland, wie auch (trotz des darauf erbauten strictnationalen Rechtes) in Latium die Grundelemente seiner Rechtsordnung festgehalten hat, werden wir nicht zweifeln dürfen, dass auch bei den nichtlatinischen arischen Italikern in allen wesentlichen Punkten die altarische Haushalterordnung gegolten habe, nur eben ohne die Elemente, welche die römischen Juristen so sorgfältig unter dem Ausdruck des ius proprium civium Romanorum zusammenfassen.

doch allmälig von dem alten heiligen Rechte sich immer mehr abwandte, und in dem herkömmlichen oder gesetzlich festgestellten bürgerlich-weltlichen Rechte eine bessere Stütze suchte. So ist das alte Themis- und Fas-Recht immer mehr von dem städtischen Particularrecht absorbirt worden, und so ist denn auch das von jener älteren Rechtsschicht zu unserer Kunde Gelangte nur ein mangelhafter Complex von Bruchstücken. Von den *ἱερὰ καὶ ὅσια* können wir uns noch eher ein Gesammtbild reconstruiren; vom alten latinischen fas ist uns überhaupt nur ein dürftiger Trümmerhaufe geblieben. Und in Folge der mehr und mehr zunehmenden Absorption des alten heiligen Rechtes musste sich denn auch der Sinn des Begriffs ius civile umsetzen. Während dieses an sich das ius proprium, im Gegensatz zu dem in der Civitas daneben geltenden alten ius commune, bedeutete, gebrauchte man es, da das ius proprium immer mehr überwog, schliesslich in der Bedeutung des ganzen, in einer Civitas oder Polis geltenden Rechtes [6]).

Für die genauere Erkenntniss des älteren Rechtszustandes der Poleis hat die neuere Zeit ein bedeutendes Förderungsmittel gebracht. Von geradezu erquickender Wirkung ist Jedem, der in solcher Richtung sein forschendes Auge hatte schweifen lassen, die Auffindung der Gesetzestafeln von Gortyn gewesen. Wir haben damit ein wundervolles Geschenk erhalten, das uns ermöglichen wird, der Lösung von einer Reihe wichtiger Fragen näher zu treten. Viel Arbeit wird hier zunächst auf Einzeluntersuchungen zu verwenden sein. Was aber das Gesammtziel aller dieser Detailforschung sein wird, das kann man auch jetzt schon deutlich bezeichnen. Es ist, kurz ausgedrückt, die geschichtliche Nachweisung des Umsetzens des Rechtsbegriffs in den arischen Völkerschaften der südeuropäischen Halbinseln. Definiren wir uns das noch etwas genauer.

Es ist nicht mehr zweifelhaft, dass der arische Stamm auf

6) § 2 J. de inre nat. gent. et civ. 1. 2: Sed ius quidem civile ex unaquaque civitate appellatur, veluti Atheuiensium; nam si qnis velit Solonis vel Draconis leges appellare ius civile Atheniensium, non erraverit. Sic enim et lus, qno populus Romanus utitur, ius civile Romanorum appellamus, vel ius Quiritium, quo Quirites utuntur.

der Erde die Obermacht gewinnen wird. Mit der Leitung über die anderen Menschheitsstämme wird denselben mehr oder minder auch das arische Recht zukommen. Je mehr sich aber eine Macht entfaltet, desto mehr wird es nöthig, ihrem Ursprunge nachzuspüren. Danach wird es unerlässlich, den Gang darzulegen, in welchem sich die arische Rechtsordnung von ihren ersterkennbaren Anfängen an entwickelt habe. Daneben ist es allerdings von Interesse, auch die geschichtliche Entfaltung der Rechtsordnung bei denjenigen Völkern zu verfolgen, die es wenigstens bis zu mittlerer Civilisation gebracht haben, also namentlich den Aegyptern, Semiten, insbesondere Arabern [7]), Chinesen, Japanesen. Es wird aber, gegenüber diesem Studium fremder Rechtsentwicklungen, gut sein, wenn wir zunächst in Betreff unseres eigenen Arierthums auf einigermassen festen Füssen zu stehen uns bemühen. Wir befinden uns in der exacten Erforschung der arischen Rechtsgeschichte erst in den Anfängen.

In Betreff derjenigen Altarier, die wir uns als Vorfahren der Altinder und Gräcoitaliker [unsicherer auch der Germanen] reconstruiren können, hat sich uns das Resultat ergeben, dass ihr Rechtsbegriff der menschlich (durch die Weisen) erkannte [nicht direct offenbarte] Gotteswille sei. In dem entwickelten gräcoitalischen Alterthum ist man auf einem völlig entgegengesetzten Standpunkte angelangt. Recht ist jetzt die von den Particularstaaten (Poleis und Civitates) sich selbst gegebene Satzung. Die Entfaltung beider Rechtsbegriffe und der Uebergang des älteren in den jüngeren bedarf der genauen geschichtlichen Nachweisung. Alles Ausgehen der Rechtstheorie von Sätzen, wie: Recht ist der „allgemeine Wille“; Recht ist das in der „menschlichen Natur“ Gegebene; Recht ist „der Wille des Staats und der Wille des Staats“ beruht auf unhaltbaren naturrechtlichen Standpunkten. Dagegen ist der Nachweis des Umsetzens des altarischen Rechtsbegriffs des ius divinum in den neueren des ius humanum, so viel Lücken uns auch die Quellen lassen, durchaus kein hoffnungsloser. Wir finden im

7) Bei den Semiten ist noch wieder ganz auszuscheiden und selbständig zu beurtheilen die Stellung des von seinem supranaturalen Gottesglauben aus auch zu weltlicher Theokratie geführten Judenthums.

Indischen und Germanischen die Keime und Sprossen zur Umwandlung, im gräcoitalischen Alterthum aber die volle Durchführung. In Folge der unermesslichen geistigen Macht, welche das Alterthum auf die modernen Zeiten Europas fort und fort ausübt, ist diese Errungenschaft des Alterthums zum Gemeingut der neueren civilisirten Welt geworden. Auch Germanen, Kelten und Slaven haben den Satz ihren Rechtsordnungen zum Grunde gelegt: die Quelle des Rechtes ist der allgemeine Wille der staatlich organisirten Gemeinwesen.

Aber jene Errungenschaft des Alterthums ist das Product eines langsamen Umsetzungsprocesses aus einem älteren ganz anderen Rechtsbegriffe heraus gewesen, und der ältere Rechtsbegriff ist nirgends ganz ausgerottet und unkennbar gemacht worden [8]). Ja, er lebt noch jetzt fort. Und zwar in dreifacher Weise. Da der neuere Rechtsbegriff auf den Staatsbestand gebaut wird, so ist ausserhalb der Staatsgrenzen für die internationale Stellung der Völker untereinander im Wesentlichen auch heutzutage nur Themisrecht vorhanden (GIRG. S. 643 ff.). Zweitens haben wir im Laufe dieses Buches gesehen, dass im ganzen Gebiete des gräcoitalischen Rechts alle Hauptinstitute,

8) Mit der Umgestaltung des Grundbegriffs des Rechts aus dem von den Göttern Gesetzten (themis) oder Gesagten (fas) in die von der civitas gegebene Norm mussten denn auch die Grundauffassungen über den *Rechtszwang* und die Rechtsinterpretation Hand in Hand gehen. War früher der Rechtszwang die Eigenexecution des in manifestem Rechte Stehenden unter göttlicher Beihülfe, so musste sie später (freilich unter Forttragung vieler Ueberreste der früheren Auffassung) als der effectus rei erscheinen, den Diejenigen herstellen, welchen in civitate das iura regere übertragen worden ist. War früher es die Aufgabe der Exegeten, den vielfach dunklen Willen der Götter überhaupt erst in seiner Existenz festzustellen, so handelte es sich später nur darum, für die in ihrer Existenz nicht zweifelhafte positive Norm der civitas die richtige Inhaltsermittelung zum Behufe der täglichen practischen Verwendung zu liefern. Vgl. fr. 2 § 13 de or. iur. 1, 2 (Pomp.): post originem iuris et processum (cf. pr. eod.) cognitum consequens est, ut de magistratuum nominibus et origine cognoscamus, quia, ut exposuimus, *per eos qui iuri dicundo praesunt effectus rei accipitur: quantum est enim ius in civitate esse, nisi sint qui iura regere possint?* post hoc dein de auctorum successione dicemus, quod *constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cottidie in medium produci* [nach der einleuchtenden Conjectur Scialoja's, für: in melius produci; vgl. Bullettino dell' instituto di diritto romano, 1888, p. 95. V. Scialoja, due note critiche alle pandette lib. I].

auch wenn sie schliesslich die schroffste civilrechtliche Form angenommen hatten, dennoch von Gebilden der Themisperiode herstammten und ohne die Kenntniss dieses Zusammenhanges nicht richtig verstanden werden können. Endlich drittens ist auch geradezu noch ein ganzes Rechtsinstitut aus der Zeit des ius divinum in die des ius humanum herübergenommen worden, und dient als völlig unentbehrlich an den verschiedensten Stellen zur Stütze der bürgerlich-weltlichen Rechtsordnung: der Eid (GIRG. S. 703 ff.).

Wegen dieses mannigfachen Zusammenhanges aber, der zwischen dem neueren Rechtsbegriff und dem älteren divinen ius gentium besteht, ist es ein unrichtiger Standpunkt, wenn man sich die Anfänge des arischen Rechtes erst in den Beginn der eigenartig in getrennten Wohnsitzen sich entwickelnden Völkerindividuen der Griechen, Römer, Germanen verlegt. Noch unrichtiger aber ist es, — von der Voraussetzung aus, dass erst die Römer „das Recht entdeckt" oder die ratio scripta zu Stande gebracht hätten, — in den Anfängen des strictnationalen römischen ius civile die „Kindheit" oder den Anfang „des" Rechtes zu suchen.

Verfolgen wir dies noch etwas weiter in Betreff der Frage von der „ursprünglichen Exclusivität" des Rechtes. Wir sahen, dass Schmidt (Not. 1) sich das römische Recht als eine Ausgestaltung des altlatinischen Rechtes denkt. Aber haben wir denn nun in diesem altlatinischen Rechte den Anfang des Ganzen vor uns? Man wird sich das gerade in jener Exclusivitätsfrage concret vergegenwärtigen können. Schmidt sagt (S. 3): „Das Völkerrecht der alten Welt geht davon aus, dass die Rechtsfähigkeit auf die Angehörigen des eigenen Staates sich beschränkt. Welcher Fremde in das Staatsgebiet eintritt, der ist schlechterdings rechtlos [nach Aussage der Alten ist die ursprüngliche Bedeutung des etymologisch zweifelhaften Wortes hostis „Fremder"; daran knüpft sich als sachliche Consequenz die Bedeutung „Feind"]; er ist daher einfach Gegenstand für das Recht der Staatsangehörigen, welches sich folgeweise erwirbt durch Occupation. In der Ausübung dieser Befugniss liegt selbstverständlich keine Rechtsverletzung". Ist dies wirklich Das, „wovon das Alterthum ausgeht"? Kommt nicht dem hohen Alterthum in erster Linie in Frage, ob man

mit dem Fremden gemeinsame Götter verehre? Wir haben oben (§ 78) die Aeschyleische Darstellung der Anschauungen auch gerade des hohen Alterthums verfolgt, dass man in Argos dem Verehrer der fremden ägyptischen Götter gern seinen Standpunkt anerkannte, wofern er nur während seines Aufenthalts im Inlande den argivischen Göttern sich nicht feindlich erweise. Mit dem Götterglauben gesteht man dem Aegypter an sich auch sein ägyptisches Recht an dem reclamirten Gegenstande zu, wofern nur das argivische Recht nicht zu dem Resultate führt, dass der griechische Ζεὺς ξένιος die Beschützung der fliehenden Mädchen verlange. Wo ist da eine Spur des Satzes, dass jeder „in das Staatsgebiet Eintretende" schlechterdings rechtlos und Gegenstand der Sklavenoccupation sei? Wir haben umgekehrt nur den Satz gefunden, dass der Fremde ein „möglicher" Feind sei; dass es bestimmte Bräuche gab, um das friedliche Herankommen des Fremden von vorn herein zu kennzeichnen. Es bedarf nach diesen Bräuchen immer erst der Constatirung wirklicher Feindlichkeit. Diese Constatirung, die zu genauen sacralen Vorschriften über die Kriegsansage geführt hat, ist nöthig, um den Krieg zu einem iustum und pium zu machen; dies aber ist nöthig, um durch der Götter Hülfe zum Siege zu kommen. Der Sieg ist Gabe der Götter, und auch das Nehmen der Kriegsgefangenen ist eine Gottesgabe an den Ueberwinder. Als Gottesgabe aber ist es die ehrenvollste Erwerbsart (GIRG. S. 452 ff.). Das ist das Themisrecht, welches die Altarier schon anerkannt haben, ehe sie in den Civitates und Poleis zum Staatsbegriff gekommen sind, das Themisrecht, das auch die Altinder anerkennen, indem sie die Sklaverei in erster Linie aus Kriegsgefangenschaft (§ 63 Not. 4) ableiten. Und die Anerkennung dieses Themisrechtes liegt ja auch in dem entgegengesetzten Satze, dass nach der so hochgehaltenen altarischen Religionsvorschrift man den hülfsbedürftigen Mitmenschen — nicht bloss den Gast und den weithergereisten Handelsmann, sondern auch den Bittflehenden, und zwar auch den aus fremdem Stamme Kommenden, möglicherweise mit Blutschuld Beladenen — liebreich aufnehmen müsse, wofern man nicht dem schwersten Zorne des Zeus verfallen wolle. Also Den, der ohne Feindlichkeit das einheimische Gebiet betritt, darf man nicht einfach als Sklaven occupiren; es würde das

vielmehr als schwerste Verletzung des Rechtes „der alten Welt“ erscheinen.

Die Auffassung, dass man den Fremden auch ohne Krieg occupiren könne, ist erst eine Folgerung des Geistes, der lediglich das der eigenen Civitas Angehörige als Recht anerkennen will[9]). Also ein Satz nicht des alten arischen ius gentium, sondern des modernen Rechtes des Alterthums, des ius civile. Er kann nur einer Zeit entstammt sein, in der die Schrecken vor der Strafe des *Ζεὺς ξένιος* und *ἱκέσιος* sich verloren hatten, und das Bewusstsein von der weltlichen Kraft des in bestimmten Landesgrenzen herrschenden Rechtes der Staaten sich völlig fixirt hatte. Das erkennt auch Schmidt mittelbar an, indem er das „schlechthin Rechtlossein“ des Fremden in dem Eintritt in das einheimische „Staatsgebiet“ hervortreten lässt. Also sein Satz gilt nicht für Zeiten, wo es bei den Ariern noch keine Poleis und Civitates gab. Und ferner erkennt Schmidt auch an, dass (S. 11) „jene principielle Isolirung der einzelnen Staaten, von welcher oben auszugehen war, im Laufe der Zeit desshalb überall unhaltbar erscheinen musste, weil sie der menschlichen Natur widerspricht“. Es ist ja freilich sehr bedenklich, den Jahrhunderte langen Bestand von Rechtseinrichtungen für der menschlichen Natur widersprechend zu erklären. Was lange Zeit zur Zufriedenheit der Menschen gegolten hat, ist denn auch ihrer damaligen Natur angemessen gewesen. Es soll aber wohl damit gesagt sein, dass der Periode der principiellen Isolirung der einzelnen Civitates eine Zeit freierer Bewegung gefolgt ist, die jene Isolirung nicht mehr ertragen konnte. Darin aber liegt zugleich, dass, da die Schaffung des Staatsbegriffs in den Civitates und Poleis ja auch ein Product der Geschichte ist, vor dieser Schaffung eine Zeit gelegen haben muss, wo die „menschliche Natur“ zu anderen Rechtsbegriffen geführt hat, als dem der vollständigen Exclusivität des Rechtes. Und diese Zeit des ohne die Civitates oder Poleis bestehenden arischen Rechtes hat ja, wie wir nun zu überschauen

9) Fr. 5 § 2 de capt. 49, 15 (Pomp.): In pace quoque postliminium datum est. nam si cum gente aliqua neque amicitiam neque hospitium neque foedus amicitiae causa factum habemus, hi hostes quidem non sunt, quod autem ex nostro ad eos pervenit, illorum fit, et liber homo noster ab eis captus servus fit et eorum.

vermögen, Jahrtausende gedauert. Sie liegt auch vor dem lateinischen Rechte, aus welchem das römische Recht erwachsen ist. Das in ihr einst Geschaffene reicht, trotz aller Exclusivität des strictnationalen latinisch-römischen Rechts, in dieses in einer Menge von Punkten erkennbar hinein.

87. (Fortsetzung. — Das weltliche Particularrecht und das neuere ius gentium). — Nachdem sich im Alterthum das particulare ius civile der Poleis und Civitates, — wesentlich noch influenzirt einerseits durch das phönikische und andererseits durch das etruskische Städtewesen, — gegenüber dem altdivinen arischen ius gentium wenigstens in den Hauptelementen fixirt hatte, begann allmälig eine neue Tendenz sich geltend zu machen. Die Anfänge liegen in jenem bei Abfassung der Particulargesetzgebungen —, aus dem Gedanken, dass beim Schaffen des Rechtes die Weisheit freie Bahn habe —, hervorgegangenen Herüberholen fremder Weisen oder fremder Weisheit. In Folge dessen zog sich schon durch alle die vielen Particulargesetzgebungen manche Gemeinsamkeit bürgerlich-weltlicher Satzung. Doch aber blieb das in verhältnismässig engen Grenzen. Ein anderer, weit gewaltigerer Anstoss zur Herstellung einer Gemeinsamkeit des Rechtes wurde durch das Schwerdt gegeben. Und zwar in doppelter Richtung. Der eine grosse Waffengang, der durch die alte Welt ging, war der Alexanders des Grossen. Die wundervolle Blüthe des griechischen Geistes hatte wesentlich zusammengehangen mit dem griechischen Particularismus und mit dem geistigen Wetteifer der in mannigfaltigster Eigenart einander gegenüberstehenden griechischen Stämme. Jetzt erlahmte dieser Geist, aber er blieb dabei kräftig genug, militärisch geeinigt unter der glänzenden Leitung Alexanders grosse Thaten zu vollbringen. Die Folge von Alexanders Zügen war die immer neue Ansiedlung der Veteranen in den eroberten Gebieten. Es wurde griechische Sprache, Sitte und Recht in die weiten Länder des Orients getragen. Es begann die Periode des Hellenismus, es bildete sich der neue geistige Centralsitz dieses Hellenismus im ägyptischen Alexandrien. — Inzwischen hatte auch der andere, noch wichtigere Waffengang, der römische, seinen Weg durch die Welt angetreten.

Rom hat sich zunächst die unterworfenen Civitates und Landschaften in den mannigfachsten Bündnissformen oder Stadtanlagen angegliedert. In Sicilien ist es zum System der Formation von Provinzen übergegangen. Dabei sind in Betreff der Ausbreitung des römischen Rechtes in die einzelnen Theile des immer grösser werdenden Reiches verschiedene Wege eingeschlagen worden. Der Grundgedanke war immer, dass das zum römischen Reich gezogene Land sein bisheriges Particularrecht behalte. So hat insbesondere auch Athen immer sein attisches Particularrecht behalten. Aber für das Eindringen des Romanismus in die Städte und Landschaften gab es doch verschiedene Canäle. Einerseits wurde einzelnen Gebieten ausserhalb Italiens als besondere Begünstigung in verschiedenem Umfange römisch-städtisches Recht verliehen. Andererseits stellten die in die Provinzen entsandten Statthalter, nach dem Muster der römischen Jurisdiction des Prätor peregrinus, Normen für die Handhabung ihrer Jurisdiction auf. So wuchs in dem edictum provinciale eine grosse Masse römisch gedachten und formulirten Rechtes auf, das aber doch gerade auf den Verkehr der nichtrömischen Theile des Reiches berechnet und ihm angepasst war. Sodann aber wurde der wichtige Satz aufgestellt, dass, wo das Particularrecht nicht ausreiche, das von der römischen Jurisprudenz sorgsam bearbeitete Recht der urbs Roma subsidiär zur Anwendung komme [1]). Hiezu kam die einigende Kraft der zu allgemeiner Geltung erlassenen Kaisergesetze [1a]). Alles dies zusammen musste dahin wirken, dass das ältere Par-

1) Fr. 32 pr. de legib. 1, 3: De quibus causis scriptis legibus non utimur, id custodiri oportet, quod moribus et consuetudine inductum est [dies ist der alte Satz von den legibus et moribus regierten populi]: et si qua in re hoc deficeret, tunc quod proximum et consequens ei est [also hinter der speciellen Satzung des Particularrechtes kommt zunächst der gesammte Inhalt der wissenschaftlichen Interpretation desselben in Betracht]: si nec id quidem appareat, tunc ius, quo urbs Roma utitur, servari oportet. — Einzelne Hinweisungen auf das Recht der civitas bei Gai. II 1120: sponsoris et fidepromissoris heres non tenetur, nisi si de peregrino fidepromissore quaeramus et alio iure civitas eius utatur; I 92: si (peregrina) ex peregrino (conceperit) [cui] secundum leges moresque peregrinorum coniuncta est; III 96: utique cum quaeritur de iure Romanorum; nam apud peregrinos quid iuris sit, singularum civitatium iura requirentes aliud in alia lege reperiemus.

1a) Bei dem Antoninischen Gesetz, das die Sävitien gegen die eigenen Skla-

ticularrecht der einzelnen Stadtgebiete und Landschaften immer mehr zurücktrat, bis es endlich unter der Wucht der abgeschlossenen Justinianischen Compilation im Sturm und Drang der Zeiten wohl vielerwärts ganz in Vergessenheit gerieth[2]).

So sind in den Gebieten des römischen Reiches, gegenüber dem alten Rechtsbestande der Städte und Landschaften, zwei auf Herstellung eines neueren ius gentium gerichtete Tendenzen vorhanden: der Hellenismus und der Romanismus (GIRG. S. 657 ff.), Beide von ungleich grösserer Kraft, als wie sie bei jenen alten städtischen Gesetzgebungen in dem Herüberholen von Rechtsbestimmungen einer fremden Stadt hervorgetreten war. Alle diese Gestaltungen des neueren ius gentium aber enthalten an sich keinen neuen Rechtsbegriff. Der Boden dieses Rechtes ist die staatliche Macht. Durch das imperium Alexanders und der Diadochen ist griechische Rechtsordnung in den Städten des Orients angesiedelt worden. Durch das römische Reichs-Imperium sind alle Theile des Reichs immer mehr mit dem Gedanken des romanistisch gefärbten ius gentium durchtränkt worden. Es handelt sich also immer um Recht, das durch die Staatsgewalt eingeführt und aufrecht erhalten wird. Nur wird unter dem populus, der hier dieses ius gentium constituirt, nicht mehr der alte Particularstaat, sondern die durch Waffengewalt zusammengeschweisste Einheit grosser Reiche, insbesondere des römischen, verstanden. Und diese Einheitlichkeit des römischen Reiches und Rechtes hat dann auf die Welt einen solchen Zauber ausgeübt, dass im Mittelalter wieder an den römischen Reichsgedanken angeknüpft worden ist, und das erneute Studium des römischen Rechtes

ven verbietet, drückt das Gai. I. 53 so aus: sed hoc tempore neque civibus Romanis nec ullis aliis hominibus, qui sub imperio populi Romani sunt, licet supra modum et sine causa in servos suos saevire

2) Von grosser Bedeutung für die Festhaltung der alten particularen Gliederung des Römerreiches und der municipalen darin vorhandenen Eigenartigkeiten ist es gewesen, dass mit Verbreitung des Christenthums regelmässig in allen Haupt-Civitates ein Bischofssitz gegründet wurde. Damit wurde der ganze römische Bau der Civitates und Provinzen zur Basis der kirchlichen Organisation. Und dieser Bau überdauerte das römische Reich; er gewann in dem Erstarken der kirchlichen Mächte neues Leben, um in dem wilden Gewoge der Zeit für die Festhaltung mannigfacher auch weltlicher Rechtsordnungen die nöthige Widerstandskraft üben zu können.

demselben auch wieder einen neuen Geltungsboden in den modernen Völkern errungen hat.

In diesem römischen Reichsrechte ist aber doch auch eine innerliche Verschiebung des Rechtsbegriffes angebahnt worden. Das schliesslich für das ganze Reich zu subsidiärer Geltung gekommene Recht der urbs Roma trat, wie wir oben sahen, in die geschichtlichen Zeiten als strictnationales ius civile ein. Das alte Fas war darin im grossen Ganzen absorbirt worden. Nun aber war neben dieses ius civile ein sich immer mehr erweiterndes neues ius gentium getreten. Nothwendig musste dieses auf das stricte ius civile zurückwirken. Es trat jene bekannte allmälige Entkleidung des ius civile von seiner alten Abgeschlossenheit ein. Die römische classische Jurisprudenz, indem sie mit Eifer die geistige Durcharbeitung des Rechtsstoffes unternahm, hat gleichmässig dem ius civile wie dem ius gentium ihre Thätigkeit zugewandt. Dabei tritt das merkwürdige Resultat ein, dass nunmehr, als vom engen ius civile befreiendes neueres ius gentium, Vieles wieder zum Vorschein kommt, was schon im altdivinen arischen ius gentium existirt hatte. So hat die altarische Ehe viel mehr Gleichartigkeit mit der späteren freien römischen Ehe, wie die dazwischen liegende strenge römische Bürgerehe. So gilt schon nach altarischem Recht der Satz, dass zur Sachveräusserung die Vollziehung der Sachtradition nöthig sei, dass bei kaufweiser Veräusserung ausser der Sachtradition auch die Preiszahlung erfordert werde. So kennt schon das altarische Recht die Vorschrift, dass nuda pacta auf Grund der gebundenen fides gehalten werden müssen. So erscheinen im altdivinen Rechte wie im späteren ius gentium Depositum, Commodat, Pfand, und andererseits Darlehn als lediglich durch die reale Hingabe begründete Verhältnisse. So ist bereits dem altarischen Rechte das longum tempus als Ausschliessungsgrund der Beanspruchung einer Sache bekannt. So tritt die in der strictnationalen Periode unter der so energisch durchgeführten Agnationslehre ganz zurückgetretene cognatische Verwandtschaft mit ihrem eigenthümlichen Zwischenabschnitte des sechsten Grades, worauf das ganze altarische Geschlechtsrecht beruht hatte, allmälig wieder siegreich hervor.

Die alles Andere aber überwiegende Bedeutung der Arbeit der classischen Jurisprudenz, in ihrer gleichmässigen Umfassung

des ius civile wie des ius gentium, liegt im Folgenden. Die grosse That der römischen Juristen ist die analytische Darlegung der allen positiven Rechtsstoff durchziehenden rationes und deren synthetische Durcharbeitung. Der rationes sind fünf: die ratio naturalis, aequitatis, utilitatis, voluntatis, civilis. Der positive Rechtsstoff ist eine von der staatlichen zwingenden Kraft gewohnheitsrechtlich oder gesetzlich ausgehende Satzung. Die staatliche Kraft ist etwas geschichtlich Gegebenes, das Product von Machtorganisationen, welche bestimmte Resultate wollen. Die Interpretation also der positiven Rechtssatzung ist an sich Willensinterpretation. Das Object aber dieser Willenssatzungen sind die menschlichen Verhältnisse. Letztere tragen in sich die Rationen von jener fünflachen Art. Die Ermittelung dieser Rationen ist nicht Interpretation des Willens der rechtsetzenden Gewalt. Sie ist Interpretation der in dem Bau der Lebensverhältnisse gegebenen stofflichen Elemente. So stellen sich also als Aufgabe für die Rechtswissenschaft einander gegenüber: einerseits die Willensinterpretation und andererseits die Rationeninterpretation. Beides muss in richtiger Synthese zu einem in vollem logischen Einklang stehenden System zusammengearbeitet werden. Da der rechtsetzende Wille der Ausfluss der ihre Zwecke nach freiem Ermessen verfolgenden staatlich organisirten Rechtsmacht ist, so wird in verschiedenen Staaten auch bei gleichartiger Culturstufe das Recht immer mannigfach verschiedene Gestaltungen annehmen. Aber die rechtsetzende Gewalt anerkennt da, wo ihre besonderen Zwecke nicht widersprechen, die Lebensverhältnisse, so wie sie sich ihr bieten, in ihrem vollen geistigen Gehalte, also mit Inbegriff der in denselben liegenden Rationen. Mithin hat die Rechtswissenschaft neben dem Willen der Rechtssatzung (dem legibus et moribus inductum) auch den gesammten, jenem Willen nicht widersprechenden, Gehalt der Rationen (das quod proximum et consequens est) zur Geltung zu bringen. Auch die Rationen sind in den Volkskreisen geschichtlicher Entwicklung unterworfen. Aber während die Rechtssatzungen an sich Einzelthatsachen sind, die, in ihrem Gange im Voraus unberechenbar, Beweis dafür liefern, dass nicht bloss die Einzelnen, sondern auch die Staaten die Herren ihrer Geschicke sind, so bilden die Rationen, als die schon in den bestehenden Verhältnissen

selbst enthaltenen Normen, den Untergrund, der zum Vorschein kommt, wo er nicht durch einen anderen Separatwillen der Rechtssatzung zugedeckt wird.

Dieses Gegeneinanderspiel von Wille und Rationen immerfort im Laufe der Zeiten zu bewusstem Verständniss zu bringen, ist die unerschöpfliche Aufgabe der im Schoosse eines jeden Volkes arbeitenden Jurisprudenz. Die Rationen zuerst im Wesentlichen richtig erkannt und mit unermüdlichem Fleisse durch das unendliche Detail hindurch (ohne viel allgemeine Expositionen) verfolgt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst der classischen römischen Juristen. Damit ist für die Weltentwicklung des Rechtes in den civilisirten Völkern der Menschheit eine nie wieder zerstörbare Errungenschaft gewonnen. Indem die Römer nicht bloss das legibus et moribus inductum, sondern in staunenswerther Fülle auch das was proximum et consequens ei est, zur Anschauung gebracht haben, ist damit ein geistiges Material gewonnen worden, welches bei der Verarbeitung der Rechtssatzungen auch unserer modernen Völker unversieglich ist. An den eigentlichen Satzungen des römischen Rechtes ist ja Vieles auszusetzen, und das wird auch bei uns unter der lebendigen Thätigkeit unserer Gesetzgebung bei Seite geschoben werden. Aber die bewusste Durcharbeitung auch unserer modernen Legislationen nach dem Maassstabe der objectiv in dem Organismus unserer Lebensverhältnisse enthaltenen Rationen wird, wenn sie gut sein soll, immer an die römische Jurisprudenz als an ihr Muster anzuknüpfen haben.

In dieser wissenschaftlichen Entdeckung der rationes[3]) aber liegt, gegenüber dem älteren Satze, dass das Recht einfach das sei, was populus sibi ipse constituit, — eine Weiterschiebung des fundamentalen Rechtsbegriffs. Wir werden demzufolge in dem Kreise der Völker, die überhaupt in dem Aufsteigen zu höherer Entwicklung untereinander in geschichtlichem Zusammenhange stehen, eine

3) Diese „wissenschaftliche Entdeckung der rationes" ist, richtig formulirt, Dasjenige, was man seit dem Mittelalter mit dem (nur unklar gedachten und vielfach unrichtig verwendeten) Satze hat ausdrücken wollen, dass „das römische Recht die ratio scripta" sei. Aber dieses römische Recht ist auch nicht „Schöpfer" der Rationen. In ihren Keimen sind diese, wie das Wort ratio (ṛita), bis in die ältesten Zeiten zurückverfolgbar.

Aufeinanderfolge von drei grossen Weltperioden des Rechtes zu constatiren haben. Wir haben in dem schliesslich zum grossen römischen Reiche zusammengeschlossenen Alterthum einen Rechtsstoff von gewaltiger Fülle vor uns. Wir finden darin weitgreifende Zusammenhänge mit dem altindischen Rechte. Wir können in vielen Punkten daraus rückwärts argumentirend gewisse altarische fundamentale Rechtsinstitutionen uns reconstruiren, für die wir den geschichtlichen Zusammenhang mit den alten Rechtsordnungen der Germanen, Kelten, Slaven, Perser einstweilen meist noch dahingestellt sein lassen müssen. Jedenfalls aber haben wir in jenem indogräcoitalischen Rechte des Alterthums ein Material vor uns, das den gewaltigsten Einfluss auf die Rechtsanschauungen der ganzen modernen civilisirten Welt, sei sie romanischen, germanischen, keltischen oder slavischen Ursprunges, geübt hat. Damit ist also ein Faden geschichtlicher Entwicklung vorhanden, der in drei Perioden aus unserer Gegenwart bis in die altarischen Zeiten zurückreicht.

Diese drei sind: erstens die Auffassung des Rechts als göttlicher, aber menschlich exegesirter, Satzung (nicht als directer göttlicher Offenbarung). Schon in dieser Zeit giebt es einen systematischen genau die Einzelheiten durchdringenden Zusammenhang des Rechtes. Darauf folgt zweitens die Zeit des staatlich legibus et moribus inductum. Hieran schliesst sich endlich drittens als die Periode, in deren Entwicklung wir erst mitten inne stehen, die Handhabung des Rechts als einer rationellen, aber staatlich redigirten Ordnung der Dinge.

Hiernach giebt es keine absolut „von Natur“ bestehenden R e c h t s i n s t i t u t e. Die Rechtsinstitute sind nur Producte des zeitweiligen Rechtsbegriffs; sie sind wandelbar. Das Votum z. B. ist ein selbständiges Institut des ersten Zeitraums, aber nur ein untergeschobener Unterbegriff des zweiten (GIRG. S. 698 ff.). Das Eigenthum umgekehrt ist in der ersten Periode kein Rechtsinstitut in unserem heutigen Sinne. Es ist nur ein Unterbegriff der Haushaltermacht, der Complex einer Anzahl von Fällen des Wohlerworbenseins. Und dieses Wohlerworbensein kommt zunächst auch nur den Göttern gegenüber in Betracht. Auf Grund dieser Rechtfertigung gegenüber den höheren Mächten ist es ein auf Selbstschutz ruhendes Verhältniss. Wo aber in Folge von Bestreitung es schon zu einem Rechtsspruche kommt, da ist

dieser doch nur auf das relativ bessere Recht gerichtet. Es bleibt immer offen, dass noch wieder ein Besserer kommen werde. Nur rücksichtlich des in den drei heiligen Generationen von Vater, Grossvater, Urgrossvater Ueberkommenen hat man sich schon zu einem absoluten, alle weitere Gegenrede ausschliessenden, aber doch nur heiligen, Rechte aufgeschwungen.

In der zweiten Periode ergeht sich das der geistlichen Rechtsbande überdrüssig gewordene Alterthum so recht mit Lust in der practischen Verwendung des Gedankens, dass Recht das sei, was als solches das Volk sich selbst setzt. Also Rechtskunde ist danach die Interpretation dieses allgemeinen Willens. Indem aber die classische römische Jurisprudenz die dritte Periode anbahnt, schiebt sich allmälig das Schwergewicht des Rechtsbegriffs von der Interpretation des allgemeinen Willens auf die Rationeninterpretation hinüber. Man erkennt, dass (nicht jedes einzelne Rechtsinstitut, wohl aber) der Organismus der Lebensverhältnisse seine Normen in sich selbst trägt. Man constatirt also — bei aller Anerkennung des an sich souveränfreien Rechtsatzungswillens — da, wo ein solcher nicht vorliegt, das aus der Analyse der rationes sich Ergebende (das proximum) und das aus der juristischen Synthese Folgende (das consequens) als das auch von der Rechtssatzung mittelbar Gewollte [4]). So entfaltet sich denn in früher ungeahnter Fülle der rationelle Rechtsbau. Für ihn aber bleibt es um des practischen Bedürfnisses willen immer wünschenswerth, dass er von Zeit zu Zeit, als das vom staatlichen Richter sicher und bequem Anzuwendende, unter staatlicher Autorität in einer Neuredaction der Gesetzgebung zusammengefasst werde. Nur muss dabei die Gesetzgebung, wenn das Rechtsleben ein gesundes bleiben soll, dessen eingedenk sein, dass sie nicht in eingebil-

4) Vgl. Entw. e. bürg. GB. f. d. Deutsch. R. § 1: „Auf Verhältnisse, für welche das Gesetz keine Vorschrift enthält, finden die für rechtsähnliche Verhältnisse gegebenen Vorschriften entsprechende Anwendung. In Ermangelung solcher Vorschriften sind die aus dem Geiste der Rechtsordnung sich ergebenden Grundsätze massgebend“. — Dieser Ausdruck des Entwurfs: „die aus dem Geiste der Rechtsordnung sich ergebenden Grundsätze“ ist m. E. kein glücklicher. Wenn er aber richtig geändert werden sollte, so müsste freilich in dem Standpunkte des Entwurfs noch manches Andere mitfallen. — Vgl. auch O. Bähr in den Grenzboten, 47. Jahrg. Nr. 36 (v. 30. Aug. 1888) S. 457 ff.

deter radicaler Omnipotenz das ganze Rechtssystem in ihre Paragraphen einschnüren dürfe. Sie hat nur zu erfassen, was nach den jeweiligen Umständen dem Gebiete der staatlichen Willenssatzung untersteht. Im Uebrigen hat sie den Organismus der Lebensverhältnisse nicht unter einen eigenen „Geist des Gesetzbuches“ zu zwängen, sondern der freien Rationeninterpretation des wissenschaftlich gebildeten Richters zu überlassen.

In den drei, die drei Weltperioden beherrschenden, arischen Rechtsbegriffen liegt folgender einfache Gedankenzusammenhang. Man erkennt, dass eine gewisse autoritative Ordnung das menschliche Zusammenleben dirigirt. Diese erklärt man zunächst, unter Identificirung von Religion, Sittlichkeit und Recht, für göttliche, aus der Interpretation der Weisen hervorgehende Satzung. Dann sagt man: Das Recht (als ein von Religion und Sittlichkeit Geschiedenes) ist volklich-staatliche Willenssatzung. Dann verbessert man auch dies. Man hält daran fest, dass das Recht als volklich-staatliche Willenssatzung ausgesprochen sein müsse, aber als ein auf den, aus dem Organismus der Lebensverhältnisse zu entnehmenden, Rationen Ruhendes. So kehrt man in geläuterter Weise zum Anfangsbegriff zurück. Die Rationen sind jedenfalls, wie die ganze geistige Weltorganisation, ein Stück der das All leitenden Providenz, mag man sich diese Providenz in verschiedener Gestalt als göttliches Wesen construiren. Also das Recht hat seine Basis in der göttlichen Weltordnung. Es ist das Product des Gegeneinanderwirkens zweier die Menschheitsentwicklung überhaupt leitenden Kräfte: der Willensfreiheit der Völker und der ihre eigenen Rationen in sich tragenden Zustände.

Anmerkungen.

Anm. 1 [zu S. 25]. (Der Verlauf der indischen Geschichte.) — Es ist nicht meine Aufgabe, hier einen Abriss der indischen Geschichte zu geben (vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. III[4]; und die „Introductions" zu den oben aufgezählten Rechtsbüchern). Aber einige in dieser Richtung gegebene Notizen werden doch am Platze sein. — In Betreff der älteren indischen Geschichte lassen sich sehr wenige feste Jahresdata angeben. Es lassen sich aber dennoch die Perioden der allmäligen Besiedelung Indiens durch die Arier scheiden. 1) Erste Periode. Die Stammsitze im Fünfstromlande. Zehnkönigsschlacht. Der Zadrades (Sudletsch) in den Veden Grenze des Penjab. Damals waren die Inder schon lange von den Iraniern getrennt. 2) Zweite Periode. Centralsitz der Inder im Lande der Brāmarshi, Baud. I 1, 2, 9. 10 (dem Lande des Doppelstroms: Ganges und Yamuna). Hier hat vorzugsweise die Fixirung der vier Veden in eigenen Schulen und die Ausbildung des Brāhmaṇa stattgefunden. Das Land ist Kurukshetra (der Opferplatz der Götter), der Sitz des orthodoxen, massgebenden Glaubens und Cultus. Die hervortretenden Völker: die Kuru-pañcālas. — 3) Dritte Periode. Hervortreten des Reichs der östlichen Völker: Prācya (insbesondere der Koçala, Magadha und Videha), an der unteren Hälfte des Ganges, ungefähr von Benares an. Hauptstadt Palibothra (Pāṭaliputra, Patna). Plin. h. n. 6, 22: sed omnium in India prope, non modo in hoc tractu, potentiam claritatemque antecedunt Prasii, amplissima urbe ditissimaque Palibothra; unde quidam ipsam gentem Palibothros vocant; immo vero tractum universum a Gange. Regi eorum peditum sexcenta M., equitum XXX M., elephantorum

IX M. per omnes dies stipendiantur: unde coniectatio ingens opum est. — a) Legende (Oldenberg, Buddha S. 30): „Der flammende Gott Agni Vaiçvānara [der Repräsentant des orthodoxen im Kurukshetra fixirten Cultus], das Opferfeuer, wandert von dem Fluss Sarasvatī, aus dem alten heiligen Heimathlande der indischen Sacra, dem Osten zu. Flüsse begegnen seinem Weg, aber Agni flammt über alle Flüsse hinweg [d. h. die Sacra fassen auch jenseits dieser Flüsse festen Boden], und hinter ihm ziehen der Fürst Mādhava und der Brahmane Gotama. So kamen sie zu dem Flusse Sadānīrā, der von den Schneebergen im Norden herabströmt; über den flammte Agni nicht hinweg. Den überschritten vordem die Brahmanen nicht, denn Agni Vaiçvānara war nicht über ihn hinweggeflammt. Jetzt aber wohnen östlich von dort viele Brahmanen. Dies war vordem gar schlechtes [d. h. unheiliges] Land, zerfliessender Boden, denn Agni Vaiçvānara hatte es nicht geniessbar gemacht. Aber jetzt ist es gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfern geniessbar gemacht. Fürst Mādhava gründet im Osten von der Sadānīrā, in dem schlechten Lande, davon Agni nicht gekostet, seine Wohnsitze; seine Nachkommen sind die Beherrscher von Koçala und Videha". König Janaka, Priester Yājñavalkya, Promulgator des weissen Yajurveda. — b) Buddha (Oldenberg, Buddha S. 201 ff.) ist, achtzigjährig, ungefähr zur Zeit der Schlacht von Salamis (480 v. Chr.) gestorben. Seine letzte grosse Wanderung ist von Rājagaha nach Kusināra, wo er stirbt. Er geht von Rājagaha nach Norden, überschreitet den Ganges da, wo eben die neue Königsstadt Pātaliputta, die Hauptstadt Indiens in den folgenden Jahrhunderten, gebaut wird. Dann zieht er nach der reichen und glänzenden Freistadt Vesālī. Nahe dabei, im Dorf Beluva, entlässt er die Jünger, um dort die letzte dreimonatliche Regenzeit in einsamer Zurückgezogenheit zuzubringen ... Er macht noch einmal seinen Bettelgang nach Vesālī, und zieht mit grossem Jüngergefolge nach Kusinārā (jetzt Kasia, östlich von Gorukpore, an der Chota Gandak). — c) Candragupta (Sandrakottos) zu Palibothra König von 315—291 v. Chr. (M. Müller, Ind. S. 179. 261). Zu ihm kommt Megasthenes als Gesandter des Seleukos Nikator (M. M. Ind. S. 45). Candragupta's Grosssohn Açoka 259—222 v. Chr. Eroberung der Provinz Kalinga;

Edicte des Königs Açoka; dessen formelle Annahme des Buddhismus. — 4) Vierte Periode. Ausbreitung im Süden der indischen Halbinsel. a) Das Palibothrenreich hat sich allmälig nach Süden ausgedehnt. Dann aber tritt südlich von der Godâvarî im 1. Jahrh. vor uud nach Chr. ein anderes bedeutendes Reich, das der Andhra, auf. Plin. h. n. 6, 22: Validior deinde gens Andarae, plurimis vicis [d. h. das Volk lebt überwiegend in Dörfern], XXX oppidis, quae muris turribusque muniuntur, regi praebet peditum C M., equitum M M, elephantos M. Könige des Andhra-Reiches: Vedisiri („he whose glory is the Veda"), Janasiri („he whose glory is the sacrifice"), dabei diese Könige aber doch grosse Patrone der Buddhistenmönche: — Inschrift von Nanaghat: Katalog von Opferlöhnen an Priester für Vollziehung von Çrautaopfern. — b) Die Andhra-Gegend südlich der Godâvarî muss schon vor dem Hervortreten des Andhra-Reiches, und zwar bedeutend früher als der Beginn der christlichen Zeitrechnung, von den Ariern besetzt worden sein. Dort hat die Apastambaschule ihren Sitz. Den Çvetaketu, der im Çatapatha Brahmana vorkommt, und der ein Zeitgenosse des Yâjñavalkya von Videha, des Promulgators des weissen Yagurveda, war (s. o. Nr. 3a) (3 oder 4 Jahrh. v. Chr.), führt Apastamba als zu den Avaras, den Leuten seiner Zeit gehörig an, nicht als Ṛishiseher. Danach wird auch dem Apastamba ein weit höheres Alter als das 1. Jahrh. vor Chr. zuzuweisen sein. Noch wieder bedeutend früher als Apastamba ist Baudhâyana, der erste Sûtraverfasser der Taittiriyas. — c) 3. Jahrh. nach Chr. Chinesische Pilgrime — seit dem 4. Jahrh. authentische Geschichte — im 9. Jahrh. Schenkungen von Dörfern an Brahmanen der Baudhâyanaschule in der Nähe des jetzigen Madras. — d) Wieder in einer anderen Gegend des südlichen Indiens hat es Schulen des Samaveda gegeben, zu welchen das Dharmasûtra des Gautama in Beziehung steht. Letzteres wird als das älteste der Sûtras betrachtet. — 5) Ceylon (Taprobana). Davon handelt Plinius h. n. 6, 24 umständlich. Ein Schiffskapitän, Freigelassener des Annius Plocamus, qui maris Rubri vectigal a fisco redemerat, war dahin verschlagen, und vom König gastlich aufgenommen worden: aurum argentumque et ibi in pretio . . servum nemini: non in diem aut interdiu somnum [das lehren auch die Rechtsbücher], aedificia

modice ab humo exstantia, annonam nunquam augeri, non fora litesve esse [es wird das Meiste in den Dorfgerichten erledigt sein, so dass es nicht vor den König kam]: eligi regem a populo senecta clementiaque, liberos non habentem: et, si postea gignat, abdicari, ne fiat hereditarium regnum. Rectores ei a populo XXX dari, nec nisi plurium sententia quemquam capitis damnari: sic quoque appellationem esse ad populum: LXX iudices dari: si liberent ii reum, amplius triginta, iis nullam esse dignationem, gravissimo probro . . . Regem, si quid delinquat, morte multari, nullo interimente, aversantibus cunctis et commercia etiam sermonis negantibus. Festa venatione absumi: gratissimam eam tigribus elephantisque constare. Agros diligenter coli, vitis usum non esse, pomis abundare. Esse in piscatu voluptatem, testudinum maxime, quarum superficie familias habitantium contegi: tanta reperiri magnitudine. Vitam hominum centum annis modicam [in den Rechtsbüchern wird als der reguläre Wunsch für die menschliche Lebensdauer das Maass von 100 Jahren angegeben]. — In Ceylon war im 3. Jahrh. nach Chr. der Sitz der Buddhistischen Chronisten.

Anm. 2 [zu S. 43]. (Die vier indischen Ordnungen.) — 1) Ap. II 9, 21, 1: ‚Es bestehen vier Ordnungen (âçrama; Y. 1, 1): die Haushalterschaft, die Schülerschaft, der Ascetenorden und der Orden der Eremiten in den Wäldern. 2. Lebt er in allen diesen vier nach den Regeln des Gesetzes, ohne sich selbst irgendwelches Gestörtwerden zu gestatten, so wird er das Heil (salvation) erlangen‘. Vi. 96, 1 ‚Nachdem er durch die ersten drei Ordnungen hindurchgegangen und die Leidenschaft vernichtet hat, muss er dem Prajâpati eine Oblation darbringen, wobei er sein ganzes Vermögen (an Priester) als Lohn für Vollziehung des Opfers hingiebt, und in den Ascetenorden eintreten‘. — Gewisse Reinigungen sind für den Haushalter vorgeschrieben, doppelt für den Schüler, dreifach für Eremiten, vierfach für Asceten, Vas. 6, 19; Vi. 60, 16; ebenso ist das Speisequantum für die vier Ordnungen verschieden, Vas. 6, 20. — Vas. 7, 1—3: ‚Es giebt vier Ordnungen, die des Schülers, des Haushalters, des Eremiten und des Asceten. Ein Mann, der ein, zwei oder drei Vedas studirt hat, ohne die Regeln der Schülerschaft zu verletzen, mag in eine von diesen, welche er will, treten‘; Gaut. 3, 1. 2: ‚Einige sagen, dass, wer den Veda stu-

dirt hat, unter den Ordnungen wählen kann [Andere meinen, dass ein Brahmane durch alle vier hindurchgehen müsse, Ap. II 9, 21, 5; 23, 3. 8; 24, 15]: der Schülerorden, der Haushalterorden, der Ascetenorden (bhikshu) und der Orden der Eremiten in den Wäldern (vaikhānasa)'. — 2) Gaut. 3, 3: ,der Haushalter ist die Quelle von diesen, weil die anderen keine Nachkommenschaft erzeugen'. 36: But the venerable teacher (prescribes) one order only, because the order of householders is explicitly prescribed (in the Vedas) [Haradatta: the duties of a householder, the Agnihotra and the like, are frequently prescribed and praised in all Vedas, Dharmaçāstras and Itihāsas. As therefore the order of householders is explicitly prescribed, this alone is the order (obligatory on all men). But the other orders are prescribed only for those unfit for (the duties of) a householder. That is the opinion of the teachers]. Vi. 59, 27. 28: ,Diese drei: der Student, der Eremit und der Ascet leiten ihre Existenz von der Ordnung der Haushalter ab. Desshalb muss ein Haushalter sie nicht mit Verachtung behandeln, wenn sie ankommen (an seinem Hause zur richtigen Zeit um Almosen zu bitten) [d. h. die drei anderen Ordnungen haben gegenüber der Haushalterordnung das Recht des Bettelganges]. Der Haushalter bringt Opfer dar, übt Austeritäten, vertheilt Gaben; desshalb ist die Ordnung der Haushalter die erste von allen'; Baud. II 6, 11, 27. — 3) Gaut. 11, 9: ,Der König soll die Kasten und Ordnungen in Gemässheit der Gerechtigkeit beschützen, 10. Die, welche den Weg der Pflicht verlassen, soll er auf denselben zurückführen; 29. 30. Männer von verschiedenen Kasten und Ordnungen, die immer pflichtmässig leben, geniessen nach ihrem Tode den Lohn ihrer Werke, und in Folge des Ueberschusses ihres Verdienstes werden sie wiedergeboren in schönen Gegenden . . ., die umgekehrt Handelnden verfallen in Unglück, indem sie in schlechten Lagen wiedergeboren werden'. [Stellung des Rechts der Kasten und Ordnungen in Gegensatz zu der Büssungslehre, Gaut. 19, 1]. — 4) Die Haushalterstellung wird hiernach von den Sūtras als die Basis der gesammten socialen Ordnung aufgefasst; sie hat vorzugsweise die Opfer zu leisten, die Subsistenz des ganzen Volkes aufrecht zu erhalten (indem sie auch im Bettelgang die anderen Ordnungen zu ernähren hat),

und für die Fortpflanzung zu sorgen. Der Haushalter wird mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet: gṛihin Vi. 67, 44; auch gṛihastha, Vi. 67, 31. 42; gṛihâçramin, Vi. 58, 1; gṛihâpati, Y. I 97; ferner kuṭumbin Vi. 6, 38; auch çâlînas Baudh. II 7, 12, 1 — Die Zwangskraft, unter der die Institution der Haushalterschaft (wie die der anderen Ordnungen) steht, ist zunächst die des Dharmarechtes (die „Gerechtigkeit"), d. h. die unmittelbar oder mittelbar an vedische Satzungen anknüpfende sacrale Ordnung, deren Beobachtung im Jenseits Lohn, deren Verletzung Strafe bringt. Aber um dieser Gerechtigkeit willen tritt in zweiter Linie der König als Schützer der Ordnungen wie der Kasten hinzu.

Anm. 3 [zu S. 173]. (Die indische Theorie von den Rechtsquellen.) — Ich fasse hier in abgerissenen Sätzen die Auffassung der Sûtras über die Quellen des Rechtes zusammen. 1) Das dharma. a) Dieses ist der Complex der nach dem Herkommen geistliches Verdienst erzeugenden Acte, welches in alter Auffassung nach der do ut des-Theorie erworben wird nach der späteren Brahmatheorie aber auf dasapûrva, die endliche Befreiung, ausgeht; Ap. I 1, 1. Das Recht ist nicht etwa das als „Allgemeinwille" hingestellte „Wollendürfen", sondern das heilige Gesetz gilt als über den Menschen stehendes Thunsollen, wofern sie hier und im Jenseits Lohn und Verdienst gewinnen wollen. b) Die Autorität für die Dharmapflichten sind die Rechtskundigen, die alten Exegeten. Die Autorität für diese Rechtskundigen sind allein die Veden; Ap. I 1, 2. Der Lehrer ist der Beschützer des Rechts; Ap. I 1, 4, 25. c) Die Theorie vom geistlichen Verdienst in dieser und jener Welt gilt nur für die Zwiegeborenen (durch die Schule hindurchgegangenen Arier), Ap. I 1, 1, 5. Der Initiirte (in die Schule Eingetretene) lernt die heiligen Pflichten, dharma, Ap. I 1, 1, 13, vom Lehrer, âcârya. d) In gewissen Fällen (wenn seine Voreltern nicht initiirt waren) lernt der Schüler nicht den ganzen Veda, sondern (als das eigentliche Centrum der Rechtsordnung) nur die Pflichten des Haushalters und die heiligen Formeln für die häuslichen Ceremonien, Ap. I 1, 2, 7—9. e) Der devote Bettelschüler [die ganze Schülerordnung war auf das organisirte Bettelwesen gebaut; gebettelt wurde gewöhnlich bei den Hausfrauen] nimmt der die Gabe

weigernden Frau alles durch häusliche Feueropfer, Çrautaopfer oder Gaben erworbene Verdienst, Ap. I 1, 3, 26. f) Geistliches Verdienst wird auch erworben durch die Beihülfe zu den sacralen Handlungen: Sammeln von Opferholz, Kuçagras, Blumen zum Opfer, Ap. I 1, 4, 23, durch das Lernen vom Lehrer auch ausser dem Veda, Ap. I 1, 5, 7. g) Als dharma (heilige Pflichten, insbes. Opfer, Vedarecitation, Ascese, Bussen, Gelübde u. s. w.) werden auch insbesondere die Pflichten des Gabengebens u. dgl. bezeichnet, Vas. 6, 22. — 2) Gegenüber den sichtbaren geoffenbarten (Veda) Texten können theils fundirtes, theils nicht fundirtes Herkommen in Betracht kommen, z. B. bei der Sitte, den Schülern Salben zu geben, beim Vedalesen, Ap. I 1, 4, 7—10. Alle Vorschriften waren ursprünglich in den Brāhmaṇas gelehrt, aber diese Texte sind verloren gegangen; ihre frühere Existenz mag inferirt werden durch den Gebrauch [d. h. der Gebrauch gewährt eine Präsumtion für sie]; das aber ist nicht erlaubt, wo die Beobachtung einer Regel der smṛiti oder des Gebrauchs Vergnügen macht, Ap. I 1, 12, 6—13 [die Präsumtion spricht dann dafür, dass es ein Abusus sei]. Handelt es sich um einen Conflict von Pflichten, so ist die vom Veda aufgelegte die wichtigere, Ap. I 11, 30, 9. Es kann auch ein Gegensatz des Veda (Lehre von den Pflichten oder wodurch man geistliches Verdienst erwirbt, — zusammen mit dem Brahmana) zu den sechs Aṅgas (Kalpa-Sūtras u. s. w.) d. h. den Regeln von den Riten, welche vorschriftsmässig zu vollziehen sind, stattfinden, Ap. II 4, 8, 10—13. In Betreff des von den alten Weisen Erzählten muss man vorsichtig sein. Sie thaten bei Acten von Gesetzübertretung und Gewalt doch keine Sünde wegen der Grösse ihres Glanzes. Ein Mann der späteren Zeit muss ihnen in jenen Acten nicht folgen, Ap. II 6, 13, 8 [ähnlich die griechische Frage, ob das massgebend sei, was von den Göttern die alten Sagen Nachtheiliges berichten]. Im Uebrigen ist das Herkommen in Familien oder Gegenden [weltliche Regeln: Dharmatantra] nur zu befolgen, wenn es der Lehre der Vedas oder Smṛitis nicht entgegensteht, Ap. II 6, 15, 1. Es ist schwer, das heilige Gesetz bloss aus dem Buchstaben des Veda zu lernen, Ap. II 11, 29, 13; leicht aber aus den Indicationen: Handeln nach dem einstimmig in allen Gegenden anerkannten

Benehmen der Männer der zwiegeborenen Kasten, die ihren Lehrern gehorsam gewesen sind, bejahrter Männer von gezügelten Sinnen, nicht dem Geiz ergebener, nicht heuchlerischer. Die übrigen Pflichten müssen von Frauen und Männern aller Kasten erlernt werden, Ap. II 11, 29, 13—15. — 3) Man kann nach Vorstehendem die Quellen des heiligen Dharmarechtes als Gesetz und Herkommen bezeichnen, aber freilich diese Ausdrücke in ganz anderem Sinne gebraucht als bei unseren jetzigen Begriffen von Gesetz und Gewohnheitsrecht. Die gesammten heiligen Vorschriften sind von Autoritäten ausgehende Sätze, die man um des eigenen Heils willen befolgt. So wie man sich ihnen gemäss in dem „Seinigen" auf eigene Gefahr schützt, so handelt man auch überhaupt auf die Gefahr des eigenen diesseitigen und jenseitigen Wohles. Haben die alten Weisen Böses (Ehebruch, Caṇḍālīheirath, Muttermord) begangen, so sind das wegen der Schwäche des jetzigen Zeitalters Präcedenzfälle ohne Kraft, G. 1, 1—3. Widersprechen sich Autoritäten gleicher Kraft, so kann man ihnen nach Belieben folgen, G. 1, 4. Man muss aber überhaupt sich nach Allem richten, was Autorität hat: Wohlstand, Verwandtschaft, Geburt, Bildung, Alter muss geehrt werden, vor Allem aber heiliges Wissen als Wurzel des heiligen Gesetzes, nach ausdrücklicher Vedavorschrift, G. 6, 20—23 (Beispiel, wo eine ausdrückliche Veda- oder Çrutivorschrift den Smṛiti-Regeln gegenüber überwiegt: G. 9, 23). Es ist aber in der Sūtraperiode der uralte Standpunkt, dass die Geschlechter sich und die Ihrigen in quasivölkerrechtlicher Weise in ihrem Rechte schützen, schon zu grossem Theile überwunden. König und Königsgericht beschränkt sich nicht mehr bloss auf die animadversio der eigenen im Königsimperium liegenden Angelegenheiten, sondern ist bereits zu dem allgemeinen Begriff der Verwaltung der Justiz vorgeschritten. Die Justiz soll gehandhabt werden: a) nach den Veden, Satzungen des heiligen Gesetzes, den sechs Aṅgas und dem Purāna, G. 11, 19; b) nach den nicht den heiligen Urkunden widersprechenden Gebräuchen der Gegenden, Kasten, Familien, — der Landbauer, Handelsleute, Viehzüchter, Geldleiher, Handwerker, G. 11, 20. c) Die gerichtliche, dem dharma entsprechende, Entscheidung ist zu geben nach Anhörung Derer, welche in jeder Klasse Autorität haben, über die

besonderen, in ihrem engeren Kreise geltenden Regeln zu sprechen, G. 11, 22. d) In Ermangelung von Bestimmungen muss befolgt werden Das, worin wenigstens zehn wohlunterrichtete, discussionsgeübte, von Falschheit freie Brahmanen übereinstimmen, G. 28, 48. Eine Versammlung (parishad) besteht: aus vier Vedagelehrten, Dreien aus je den drei (Haushalter-, Schüler-, Asceten-) Ordnungen, und Dreien dreier verschiedener Rechtsinstitutionen Kundigen, G. 28, 49. Bei deren Nichtvorhandensein ist im Zweifel die Entscheidung eines Çrotriya zu befolgen, G. 28, 50. Ein Çrotriya ist unfähig, geschaffene Wesen ungerecht zu schädigen und zu begünstigen. Wer das heilige Gesetz kennt, erhält wegen dieser seiner Kenntniss und Anhänglichkeit an dasselbe mehr himmlischen Segen als andere rechtschaffene Männer, G. 28, 51—53; er ist preiswürdig in dieser Welt und gewinnt den Himmel in jener, Vas. 1, 3. Indem das heilige Gesetz in den geoffenbarten Texten und der Tradition der Weisen festgestellt ist, so richtet sich danach die Praxis der Çishtas (der Verlangenslosen), Vas. 1, 4—6. Vom heiligen Gesetz sanctionirte Acte sind die, bei welchen kein weltlicher Grund wahrnehmbar ist (also die erkennbaren weltlichen Motive der Çishtas haben keine Autorität), Vas. 1, 7. e) Viele tausend pflichtwidrige vedaunkundige Brahmanen können keine Versammlung (parishad oder pañc) bilden. Sünde, die von Ungelehrten für Pflicht erklärt wird, fällt hundertfach vergrössert auf die Erklärenden, Vas. 3, 5. 6. Das von drei oder vier gelehrten Brahmanen Ausgesprochene ist als heiliges Gesetz anzuerkennen, nicht das von tausend Vedaunkundigen, Vas. 3, 7. Geistliches Verdienst erzeugende Acte und im Arierlande anerkannte Gewohnheiten sind allenthalben autoritativ, nicht aber die Gewohnheiten von Gegenden, wo entgegengesetzte Gesetze gelten, Vas. 1, 10. 11. Religiöse Acte, welche in den drei Veden bewanderte und im heiligen Gesetz gelehrte Männer [die Exegeten] für gesetzlich erklären, haben für den Handelnden und Andere reinigende Kraft, Vas. 1, 16. f) Manu hat erklärt, dass die Satzungen der Gegenden, Kasten, Familien in Ermangelung geoffenbarter Texte befolgt werden mögen, Vas. 1, 17. Namentlich sind die Bestattungsriten nach den Volkssitten und dem Urtheil der Frauen einzurichten, Baudh. I 5, 11, 26. Çishtas sind die Brahmanen, in deren Familien das

Vedastudium erblich ist, Vas. 6, 43. Das heilige Gesetz ist in jedem Veda gelehrt, Baudh. I, 1, 1, 1. 2. Die Tradition (Smṛiti) steht an zweiter Stelle (Werke, durch welche die Erinnerung der Ṛishis erklärt wird), Baudh. I 1, 1, 3. An dritter Stelle steht die Praxis der Çishtas d. h. fehlerlos lebender, im Veda völlig Gelehrter, Baudh. I 1, 1, 4. 5. Fehlen sie, so hat die Versammlung von Zehn (parishad) die bestrittene Gesetzesfrage zu entscheiden, Baudh. I 1, 1, 8.

Anm. 4 [zu S. 410]. (Das Umpissen des Sklaven.) — Bei dieser Gelegenheit möge es mir gestattet sein, noch eines andern „Bannes" Erwähnung zu thun, in den man einen Sklaven einschliessen konnte. — Es giebt eine in mannigfacher Gestaltung auftretende Art, Jemanden für irgend welchen Zweck in einen bannenden Kreis einzuschliessen. Ich habe dies hier im Uebrigen nicht weiter zu verfolgen. Nur eine, recht unanständige, Gestaltung sei hervorgehoben. Sie datirt offenbar aus Zeiten, wo die Vorkehrungen gegen das Entlaufen der Sklaven noch sehr mangelhafte waren. Schloss man ihn ein oder band man ihn an, so konnte man ihn in manchen wünschenswerthen Richtungen nicht arbeiten lassen. Gestattete man ihm ungehinderte Bewegung, so eröffnete man ihm selbst die Möglichkeit des Fliehens. Gegen solche Fluchtversuche nun griff man zu dem Mittel eines dämonischen Bannes. Man umpisste ihn. Pārask. III 7, 1 ‚das Umpissen des Knechtes. 2. Während er schläft, soll der Herr in das Horn eines Thieres seinen Urin lassen und links herum [also nach der ungünstigen Seite, während rechts herum Günstiges bedeutet] dreimal umhergehen mit dem Spruch: „von dem Berge, von der Mutter, von der Schwester, von den Eltern [Vätern?], von dem Bruder, von den Freunden mache ich Dich los. O Knecht, Du bist umpisst, wohin wirst umpisst Du gehen? 3. Wenn er sich umhertreibt [also wenn er bereits ein fugitivus ist], lege man ein Waldfeuer an und opfere, u. s. w., mit dem Spruche: „der flackernde, o Du flackernder, der Du entkommen aus Indras Schlinge, möge Dich binden mit Indras Fessel und Dich, einen Andern entlassend, zu mir führen". 4. So wird er ruhig'. — Stenzler [in seiner Ausgabe, zu dieser Stelle] weist darauf hin, dass bereits Grimm die Stelle von Petronius citirt habe, die auch Forcellini im Lexikon v. circummingere angiebt:

Petr. fr. Trag. 57 Burm.: ‚si circumminxerit illum, nesciet, qua fugiat'. Die formelmässige Uebereinstimmung dieses spätrömischen mit jenem indischen Zeugnisse ist im höchsten Grade auffallend. Man meinte offenbar, den Gefangenen — d. h. den in Indras, des Kriegsgottes, Schlinge Steckenden, den man, wenn er schon entsprungen war, durch Opfer auch wieder zurückholen zu können wähnte, — durch jene Umgebung mit einem sinistren Banne vor dem Entlaufen bewahren zu können. Der Gefangene wird damit von seiner Heimath (dem Berge), seinen Verwandten und Freunden gelöst. Er „weiss nicht mehr, wohin er sich wenden soll". — Auf den ersten Blick hat die Annahme etwas Befremdendes, dass eine, an so ganz entfernten Orten in so weit auseinander liegenden Zeiten auftretende, wenn auch ganz gleiche Sitte in historischer Continuität in den betreffenden Völkern fortgetragen sein sollte. Aber wenn wir, nach dem oben im Text Gesagten, bei Indern und Griechen in Betreff des Waschwassers dasselbe Wort fortleben sehen, wenn wir mit diesem wie mit den römischen malluviae und pelluviae sacrale Beziehungen, — sei es auch bei den drei Völkern in noch wieder von einander abweichender Weise — sich verknüpfen sehen, ist da die Zähigkeit der Arier in der Festhaltung alter Bräuche in jener Handhabung des Waschwassers etwa weniger wunderbar zu nennen, wie in der hier fraglichen Festhaltung des um den Gefangenen zu ziehenden Bannes?

Anhang.

Vergleichende Rechtswissenschaft und altarische Rechtsgeschichte.

I.

Ich knüpfe an das oben in den §§ 2 und 3 Gesagte an. — Während unsere Rechtswissenschaft bisher ihren Gesichtskreis sich geflissentlich sehr eng gespannt hatte, um innerhalb desselben um so mehr in die Tiefe zu dringen, hat sich in neuester Zeit ein Drängen nach Erweiterung des Horizontes bemerkbar gemacht. Es ist für nöthig erklärt worden, dass alle Rechtsgestaltungen des Erdballs, so weit man derselben überhaupt noch habhaft werden könne, gesammelt und der wissenschaftlichen Prüfung unterworfen werden müssten.

Zunächst also handelt es sich um die Zusammentragung des Materials durch juristisch geschulte Hände. In dieser Hinsicht ist es durchaus dankenswerth, dass in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft ein Organ geschaffen worden ist, in welchem in bequemer Weise vereinigt man Das zur Hand hat, was sonst schwer zu überblicken sein würde. Die Theilung der Arbeit in der Wissenschaft fordert, dass, da nicht Jeder Jedes überschauen kann, einzelne Männer sich der Mühe unterziehen, aus den entlegensten Winkeln der Erde zusammenzuschaffen, was irgend sich über die Rechtsordnung, sei es auch der niedrigst stehenden Völkerstämme, sicher feststellen lässt. Solche Arbeit des Zusammenschaffens ist höchst verdienstlich, und es wäre gar nicht nöthig, dass Kohler, indem er uns mit dem Entlegensten bekannt macht, sich selbst das Verdienst seiner Mittheilungen schmälerte, indem er so oft denselben das Prä-

dicat „bekanntlich“ beifügt, als bedürfe es der Mittheilung eigentlich gar nicht mehr. Dass durch solches Gemeinkundigmachen des grossen Stoffes einem Bedürfniss unserer Wissenschaft abgeholfen wird, mögen schliesslich doch wohl nur Wenige läugnen. Wofern Kohler diese Anerkennung mit den Worten acceptirt (VI 425): „Der Kampf um die ethnologische Jurisprudenz ist ausgekämpft, und die principielle Berechtigung, ja das principielle Bedürfniss derselben muss als definitiv festgesetzt angenommen werden. Die Universalrechtswissenschaft erweitert eminent unseren Horizont und vertieft den Einblick in das Rechtsleben“, — wird man ihm durchaus zuzustimmen haben.

Aber die vergleichende Rechtswissenschaft erhebt auch den Anspruch auf den Besitz einer eigenen wissenschaftlichen Methode. Prüfen wir das darüber von ihren Hauptvertretern Gesagte. Bernhöft I 3 ff. hebt zunächst die in mannigfachen Punkten hervortretenden geschichtlichen Zusammenhänge in den Rechten des indogermanischen Stammes hervor, und fügt dann S. 33 hinzu: „Aber nicht jede Analogie berechtigt zur Annahme von Urverwandtschaft oder Reception. Unabhängig von einander entstehen sehr oft bei verschiedenen Völkern ähnliche Normen. Es giebt gewisse Rechtsbildungen, die einer bestimmten Culturstufe eigen sind, und auf derselben bei allen Nationen in irgend einer Gestalt wiederkehren; andere, die ebenso selbständig durch gewisse Bedürfnisse oder Lebensverhältnisse erzeugt zu werden pflegen“; S. 37. 38: „Die Aufgabe ist: die Rechtsidee, die in allen Rechtssystemen, alten wie neuen, rohen und entwickelten, verkörpert ist, aufzusuchen“. — Der Satz, dass das Recht das Product einer bestimmten Culturstufe sei, den schon Bachofen (der „Altmeister“ der vergleichenden Rechtswissenschaft) ausgesprochen hatte, ist dann von Kohler besonders eifrig verfochten worden. M. E. ist dieser Satz nur halb richtig, also als Allgemeinheit ausgesprochen unrichtig. Das Recht ruht auf ganz verschiedenen Factoren. Nach der im Obigen gegebenen Darstellung ist den Ariern der ältere Factor ihrer Rechtsordnung ihr religiöser Glaube an gewisse höhere Mächte gewesen, später hat sich den südeuropäischen Ariern eine ganz andere „Rechtsidee“ untergeschoben, die des bürgerlich-weltlichen Rechtes; und doch sind

eine grosse Anzahl von Institutionen unter beiden ganz verschiedenen Rechtsideen in zweifelloser Geltung gewesen. Unter der Herrschaft der bürgerlich-weltlichen Rechtsidee aber ist doch das Recht keineswegs lediglich durch gewisse Culturstufen gebildet worden. Das Recht, welches die populi sibi ipsi constituunt, ist zu einem wesentlichen Theil nicht Culturproduct, sondern Resultat einzelner geschichtlicher Macht-Thatsachen. Die Völker sind, auf Grund der souveränen Freiheit ihres Rechtswillens, die Herren ihrer Geschicke. So wie sie aber dann einmal eine gewisse Ordnung gewählt haben, so bewegt sich ihr Recht in der dadurch indicirten Richtung unerbittlich weiter, mag die Cultursufe sein, welche sie wolle. Aber die Völker sind auch noch in anderer Beziehung die Herren ihrer Rechtsgeschicke. Sie können Verkehrtes gewollt haben, können durch Nachlässigkeit in Waffenschwäche verfallen sein, so dass sie von anderen Völkern unterjocht werden. Dann fallen sie, mogte ihre Cultur noch so hoch stehen, unter die Herrschaft eines anderen, oft gerade niedriger stehenden, Rechtes. Das byzantinische Volk war das höher cultivirte, und ist doch unter das türkische Recht gebeugt worden. Die Griechen waren den Römern in Cultur weit überlegen, und mussten sich doch den Bestimmungen des römischen Provinzialstatthalters und der subsidiären Geltung des Rechts der urbs Roma fügen. Ueberhaupt die grossen Weiterbewegungen des Rechtes werden verursacht zum wesentlichen Theil durch politische Machtentwicklungen, nicht durch Culturzustände.

Doch aber ist der Satz, dass das Recht das Product bestimmter „Culturstufen“ sei, zum Theil richtig. Indess leidet er an zu grosser Allgemeinheit, ebenso wie der andere, dass man die „Rechtsidee“ der verschiedenen Rechtssysteme aufzusuchen habe. Unter Culturstufe kann man Alles und Jedes, und doch hinwiederum nichts Bestimmtes fassen. Es genügen, um sich die Einwirkung der Culturzustände auf die Gestaltung des Rechts klar zu machen, doch nicht solche allgemeine Aussprüche, wie sie Bachofen giebt (Ant. Br. I 204, 113). „Der Mensch ist stets derselbe, in jeder Zone“; „die Wahrheit des Worts, dass Alles auf Erden nur in Zusammenhang, Nichts in Isolirtheit auftritt und begreiflich wird“. Sollte es denn nicht möglich sein, die Einwirkungen der Culturentwicklung auf die

Rechtsgestaltung in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen, und genau in jedem Punkte festzustellen, wie Ursache und Wirkung in einander greifen? In dieser Hinsicht ist die Kritik [1]) nicht in der Lage, bereits grosse Resultate anzuerkennen. Und doch, dächte ich, lägen die Mittel, mit deren Verwendung die Aufgabe allein zu lösen ist, nahe genug.

Es handelt sich darum, die allgemein-menschlichen Elemente in den verschiedenen, rohen wie ausgebildeten, Rechtssystemen der Völker scharf auseinanderzulegen. Nicht mit Hülfe naturrechtlicher Schlagworte, sondern mit derselben phrasenlosen Akribie, mit der die classischen römischen Juristen das ihnen vorliegende Material zergliedert haben. Ich bemerkte schon oben, dass die eigentliche Grossthat der römischen Juristen die wissenschaftliche Entdeckung nnd Handhabung der Rationen gegenüber dem positiven Rechtswillen sei. Hat dies dem römischen Rechte die geistige Klarheit gegeben, so muss es auch die Kraft haben, in den grossen wirren Stoff des Rechtes aller Völker der Erde Licht zu bringen. Wir haben, wie ich es oben kurz charakterisirte, nach den fünf Rationen (mehr als diese fünf wird es nie geben) das Allgemeinmenschliche in diesen Rechtsordnungen festzustellen. Also wir haben die Rechtsschemata zusammenzuordnen, die sich nach diesen Rationen als „verwandt" herausstellen. Wir haben in dieser Hinsicht vorzugsweise folgende Hauptpunkte zu constatiren. Welche Völker leben nach s. g. Mutterrecht, welche (mit Anerkennung von Zeitehe und Sklavinnenehe) nach Patriarchat, welche nach Parentalrecht? Wie schliessen sich auf Grundlage dieser verschiedenen sexuellen Ordnungen die Geschlechter zusammen, und wie werden die Verwandtschaften gerechnet? Wie formirt sich innerhalb der zusammengeschlossenen Geschlechter und Verwandtschaften das Rechtsschema der Blutrache in den einzelnen Völkern zu geschichtlich eigenartig gestalteten Institutionen? — Weiter ist zusammenzustellen, wie sich in den einzelnen Stämmen der Menschheit die Bewaffnung organisirt; nicht bloss mit welchen Waffen man kämpft, sondern wie Bewaffnungs-Recht und Pflicht an gewisse Geschlechter, an

1) Kohler erklärt diese gern annehmen zu wollen (VI 427): „allerdings thut hier, wie bei jeder Erfahrungswissenschaft, tüchtige Kritik Noth".

Männer- oder Frauen-Truppen gebunden wird, wie sich die Häuptlingsrechte feststellen, aber auch wie sich aus dem Gebrauch der Waffen der Begriff des Kriegserwerbes und insbesondere der der Sklaverei entwickelt. — Ein gewaltiges Feld der Untersuchung bietet sodann die Frage, in welcher Weise sich in den Völkern die die nothwendigen Lebensbedürfnisse schaffende Arbeit ordnet; ob sie vorzugsweise den Frauen oder den Männern aufgelegt wird; ob sich aus der Männerarbeit bestimmte erbliche Arbeitsstände entwickeln; ob das Erarbeitete zu einem unter den (durch die sexuelle bezw. durch die kriegsmässige Organisirung gegebenen) Vorstehern vereinigten Gemeingut der Familien oder Geschlechter wird; ob auf Grund dieses Gemeingutsbegriffs in Betreff eines verschleuderten Gutsstückes die Familien oder Geschlechter ein (in den mannigfaltigsten Formen auftretendes) Retractrecht erlangen. — Weiter ist zu verfolgen, wie sich in die zunächst die Völker beherrschende Naturalwirthschaft nach und nach die Kenntniss, der Besitz, die Verwendung des Edelmetalls eingedrängt hat, wie dadurch neue Verhältnisse und Bedürfnisse erzeugt, die Lebensweise der Völker einem allgemeinmenschlichen Umgestaltungsprocess unterworfen worden sind, und insbesondere der Kauf seine weltbeherrschende Bedeutung erhalten hat.

An die Verfolgung der allgemeinmenschlichen Triebkräfte zur sexuellen, kriegsmässigen, arbeitsmässigen, verkehrsmässigen Organisation der Völker reiht sich die Frage, unter welcher höheren zwingenden Macht sie sich in Betreff dieser Organisationen stehend denken. In dieser Hinsicht werden wir die Völker in Gruppen nicht bloss nach denjenigen Rechtsideen zu ordnen haben, die meine obige Darstellung der arischen Entwicklung vindicirt hat. Ausser den Rechtsideen der mittelbargöttlichen Offenbarung (Dharma, Themis, Fas), der bürgerlichweltlichen Normengestaltung und des auf seine Rationen zurückgeführten Rechtswillens, werden wir noch zwei andere Rechtsideen zur Gruppirung aller Völker nach der Rechtsquelle zu verwenden haben. Einerseits die Auffassung des Rechts als Product direct-göttlicher Offenbarung. Auf der anderen Seite aber wird für die rohesten Völkerzustände auch wohl noch ein anderer Begriff der Rechtsquelle anzuerkennen sein, den man den quasiinstinctuellen wird nennen dürfen. Das, was wir bei den Alt-

ariern als den ursprünglichsten Begriff erkannt haben, das Rita, an das der Dharma-Themis-Fas-Begriff erst angeknüpft wird, ist schon ein vergeistigter. Er wird bereits auf eine göttliche Potenz, die ewige Ordnung des Varuṇa, zurückgeführt. Es scheint, dass wir uns für gewisse sehr niedrigstehende Völkergruppen diesen Begriff auch noch von jener göttlichen Potenz entkleiden müssen. Dann bleibt eine Rechtsidee übrig, wonach die Rechtsordnung in halber Unbewusstheit aus instinktartigen Trieben, unter Beihülfe des Zwanges von Fetischen, sich gliedert. Ob solche Zustände als Degeneration oder als Rest der Anfänge der Menschheit anzusehen seien, bleibt dabei noch eine offene Frage.

Weiter hat man die Völker, die man sich zunächst nach den Elementen der realen Naturordnung und der national von ihnen anerkannten Rechtsideen zu gruppiren hat, auch nach den Gesichtspunkten zu ordnen, wie in ihnen der Humanitätsgedanke lebendig geworden ist. Vorzugsweise ist hier die allgemeinmenschliche Geltung des Gastrechts zu verfolgen. Wir sind noch weit davon entfernt, dass die Rechtsvergleichung hierüber einen einigermassen zufriedenstellenden Ueberblick gewährte.

In ungemeinem Umfange breitet sich für die rechtsvergleichende Methode das Gebiet des voluntaren Elementes aus. Also Alles, was in den verschiedenen Völkern bei den zunächst gegebenen Elementen der realen Naturordnung und den verschiedenen jeweils bestehenden Rechtsideen (der quasi-instinctuellen, der direct-divinen, der mittelbar-divinen, und der bürgerlich-weltlichen, der rationellgerechtfertigten Norm) der Feststellung durch den Individualwillen überlassen wird. Hier ist das von der vergleichenden Rechtswissenschaft zu verarbeitende Material geradezu überreich. Also die Verfolgung des Ausbaus von Kauf, Miethe, Anvertrauungsverhältnissen, strengem Schuldrecht, Bürgschaft, Pfand u. s. w. u. s. w. durch die Völker hindurch. Es wartet unser in dieser Richtung eine gewaltige Arbeit.

Die fünfte Ratio, das Opportunitätselement, tritt in den älteren Zuständen der Völker weniger hervor. Haben aber dieselben erst den Standpunkt des bürgerlich-weltlichen Rechtes voll oder auch nur erst theilweise erreicht, so wird er immer

wichtiger. Ja er ist derjenige, an den man in den Aufgaben der s. g. legislation comparée gerade zuerst herangetreten ist.

Man kann hiernach zusammenfassend sagen, dass der Rechtsvergleichung, als mit eigener wissenschaftlicher Methode operirenden Theiles der gesammten Jurisprudenz, hohe und wichtige Aufgaben harren [2]). Man kann auch an der Stellung dieser Aufgaben Nichts aus dem Grunde kürzen wollen, dass in manchen Richtungen sich schon mit Sicherheit voraussetzen lässt, es werde die volle Lösung der Aufgabe wegen Mangels zuverlässigen Quellenmaterials unmöglich sein.

II.

Nach Vorstehendem ist es, neben der Arbeit der Herbeischaffung des gesammten Stoffes, die selbständig-wissenschaftliche Aufgabe der Rechtsvergleichung, die sämmtlichen Rechtsschemata nach ihrer rationellen Verwandtschaft zusammenzuordnen, und damit erst den vollen Inhalt der einzelnen Rechtsschemata zum Verständniss zu bringen. Dagegen halte ich es für ein irriges Unternehmen, die bei verschiedenen Völkern sich ergebenden rationellen Verwandtschaften nun auch gleich zu geschichtlichen Verwandtschaften stempeln und daraus dann allgemeine Epochen der Rechtsentwicklung der ganzen Menschheit oder der „Universalrechtsgeschichte" machen zu wollen. So halte ich es nicht für zulässig, dass, wenn sich in weit auseinanderliegenden Völkern ähnliche Rechtsgestaltungen finden, — selbst angenommen, dass man sie unter den vereinigenden Gesichtspunkt desselben Rechtsschemas bringen darf, — man nun einfach vom einen Volke zum anderen zu springen und beide Gestaltungen für historisch zusammenhängend zu behandeln berechtigt sei. Ich will einige Beispiele geben. Wenn Kohler (VI 404) in der oben (§ 15 Not. 8) besprochenen Stelle

2) Diesen Aufgaben steht in der Sprachwissenschaft Das gleich, was die Aufsuchung der zwischen dem indogermanischen und den nichtarischen Sprachsystemen bestehenden gemeinsamen „Principien" oder „Typen" genannt wird (s. g. allgemeine Sprachwissenschaft). Die Herübernahme dieser Terminologie auf die Jurisprudenz ist nicht möglich, weil die Ausdrücke „Princip" und „allgemeine Wissenschaft" [z. B. „Allgemeines Staatsrecht"] bei uns schon in festem Besitze stehen.

des Apastamba einen Ueberrest der uralten Promiscuität findet, so läugne ich schon an sich diesen Punkt, aber, auch wenn er berechtigt wäre, würde ich doch jedenfalls dessen sprungweise historische Combination mit den Australnegern und unserem überviel besprochenen ius primae noctis für unzulässig halten [3]). — Man wird allerdings in der bei der Ueberzahl der Völker bestehenden Ehe insbesondere die darin angenommene eheherrliche Gewalt des Mannes ein Rechtsschema nennen dürfen. Aber ich halte es nicht für zulässig, dies Schema nun gleich mit der speciell arischen Institution des Mundiums oder der manus zu identificiren, und daraus dann ein Moment universalhistorischer Rechtsentwicklung zu entnehmen [4]). — Es kommt in allen Völkern in der mannigfaltigsten Weise vor, dass eine gewisse Mehrzahl von Fällen auf eine bestimmte Zahl fixirt wird. In manchen Völkern zeigt sich dann auch wohl eine Vorliebe für eine einzelne Zahl, der leicht eine gewisse Heiligkeit beigelegt wird, welche Annahme der Heiligkeit hie und da von einem Volk auf das andere sich fortpflanzt. Es sind ja schon oft Sammlungen des z. B. an die Zahl drei oder sieben Angeknüpften veranstaltet worden. Aber dass nun die Achtzahl, wenngleich sie nicht zu dem eigentlichen ius naturale (wie das Mutterrecht) gehöre, eine universalrechtshistorische Bedeu-

3) „Hiernach scheint die frühere [indische] Zeit der Anschauung gehuldigt zu haben, welche sich noch bei Naturvölkern findet, dass nämlich die Braut der ganzen Familie des Ehemanns ausgeliefert wird, wesshalb denn auch bei manchen australischen Stämmen die Verwandten des Mannes der Frau beiwohnen dürfen, bevor sie dem Manne allein überantwortet wird, ein Fall des ius primae noctis, welcher historisch auf eine ehemalige ethnische Promiscuität zurückleitet“.

4) Kohler Zeitschr. VI 321 „die Ehe mit manus und ohne manus, mit Mundium und ohne Mundium ist nicht nur im römischen und germanischen Rechte vertreten, sondern die Zweiung ist eine universalhistorische Erscheinung, welche mit dem Vater- und Mutterrecht im innigsten Zusammenhang steht: Die Ehe ohne manus ist ursprünglich eine Ehe nach Mutterrecht, bei welcher die Frau völlig in dem ursprünglichen Familienbande bleibt und daher auch das Kind in ihren Verband hineinzieht. Erst mit dem ehemännlichen mundium wird die Frau aus dem Verbande ihrer Verwandtschaft herausgezogen, sie wird dem Ehemann und seiner Familie zu Eigen, und damit ist der erste Schritt zum Vaterrecht gegeben“.

tung haben sollte, werden wir Bachofen (Ant. Br. I 113, II 75 ff.) entschieden abläugnen müssen [5]).

Die meiste Anerkennung von diesen universalrechtsgeschichtlichen Theorien hat die Bachofen'sche Lehre vom „Mutterrecht“ gefunden. Auf sie habe ich in diesem Buche genauer eingehen müssen, weil sie den Anspruch erhebt, auch das in dem frühesten indogräcoitalischen Alterthum Bestehende in sich zu fassen, welches in wichtigen Ueberresten selbst den historischen Zeiten zugetragen sein soll. Ich habe bei meiner Untersuchung des indogräcoitalischen Alterthums in dem arischen Rechtsbau durchaus keine Spur des Mutterrechts zu finden vermogt. Zu dem Vielen, was in Abweisung dieser Mutterrechtslehre im Vorstehenden vorgekommen ist, habe ich hier schliesslich noch eine Reihe von anderweit zur Sprache gekommenen Punkten beizufügen. Ich erkenne an, wie ich oben bereits ausgeführt habe, dass in dem Mutterrecht, soweit sein Bestand sicher constatirt ist, eine wichtige und merkwürdige Erscheinung vor uns liegt, die durchaus noch nicht völlig aufgeklärt ist. Aber aus Dem, was wir darüber wissen, gleich den Schluss ziehen, dass wir in ihm die Ueberreste der ursprünglichen Zustände der Menschheit noch vor Augen hätten, heisst eine völlig unbewiesene Behauptung aufstellen. Die Ursprünge der Menschheit sind in eine Fülle von Geheimnissen gehüllt. Wir wissen nicht, wie alt der Bestand der Menschheit, wie die Verbreitung ihrer Rassen zu denken ist. Viele dieser Geheimnisse werden vielleicht nie gelöst werden. Jedenfalls jetzt schon den Schleier mit der, doch im Grunde recht ärmlichen, Formel vom Mutterrecht für gehoben zu erklären, mag man Vermessenheit nennen dürfen. Ich meinerseits habe auf diese Frage nicht weiter einzugehen. Ich erkläre, über diese urältesten Zeiten nichts Siche-

5) „Die gleiche Betrachtungsweise der Achtzahl in Ost und West, ihre allerwärts gleiche Anwendung und gleichartige Durchführung gehört nicht zu jenen Erscheinungen, welche in der Anlage der Menschennatur wurzeln und desshalb bei den verschiedensten Völkern einen selbstständigen Ursprung nehmen können; sie ist vielmehr das Ergebniss einer Culturfortpflanzung, die von einem bestimmten Mittelpunkte ausgeht und durch Wanderungen oder eine jener tausenderlei Berührungen und Wechselwirkungen der Völker auf einander vermittelt wird .. Die Universalität des πάντα ὀκτώ bleibt bestehen“.

res zu wissen. Ich habe mein Auge auf den arischen Stamm gerichtet und auf die Zustände, die uns in ihm als die ältesten entgegentreten. Darin aber ist nirgends etwas vom Mutterrecht zu finden. Wie noch in den späteren Zeiten, wo die Arier mit dem Mutterrechte in Berührung kommen, immer gleich ein Ausdruck der Befremdung über solche merkwürdige Ordnung beigefügt wird [6]), so stehen auch schon die ältesten Fundamente der arischen Ordnung zu den „mutterrechtlichen" Einrichtungen in Widerspruch. Das Centrum der arischen Religion ist gerade die Deificirung des zeugenden Mannes [Dyaus pitā janitā, *Ζεὺς πατὴρ γενετήρ*, Diiovis pater genitor] neben der gebärenden Frau [Pṛithivī, die Mutter Erde, Demeter] [7]). Danach ist den Altariern die Grundinstitution ihres Rechtes die Ehe. Sie schliessen dieselbe in der Eheformel [‚Dyaus bin ich, Pṛithivī bist Du'] gleich an jenen Dyaus-pṛithivī-Glauben an. Danach wird den aus der Ehe entspringenden Kindern der Vater und die Mutter gleichmässig zu den das Obsequium heischenden Personen. Es stellt sich gleich hinter das Gebot der Götterverehrung das zweite der Elternverehrung, und daraus ergiebt sich die conforme Beurtheilung des Vater- und des Mutterschlägers, des Vater- und des Muttermörders als des grauenvollsten Verbrechers. Als Folgerung aus dem Obsequium ergiebt sich der Manencultus gegen Vater, Grossvater, Urgrossvater; Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter. Wieder hieraus die Berechnung der Verwandtschaft *πρὸς πατρός* und *πρὸς μητρός*.

---

6) Als solches Fremdartige führen die Griechen auch an, dass, wie die Lykier „sich nach der Mutter benennen" (Mutterrecht S. 1), so bei den Lokrern (Mutterrecht S. 309) „aller Ruhm und Glanz der Abstammung von den Frauen und nicht von den Männern abgeleitet wird, und für adlich nur die aus den s. g. hundert Häusern gehalten werden".

7) Danach wäre es geradezu ein Widerspruch, wenn die altpelasgischen Attikabewohner, die doch Zeusanbeter waren, Verehrer des Mutterrechts [was Bachofen aus der Erzählung schliesst, dass die Frauen einmal das Stimmrecht gehabt hätten, S. 41] gewesen wären. — Dem Altarier gehören die Deificationen der Begriffe von Erzeuger und Gebärerin nothwendig zusammen. Danach werden Dyaus und Pṛithivī zu einem einzigen Compositum zusammengeschmolzen. Sie heissen zusammen: „pitāmātā (Vater und Mutter), ṛtavṛdh und ṛtavat, Beschützer des Ṛita, Dessen, was Recht ist, die Beschützer der ewigen Gesetze" (M. Müller, Indien S 134). Man kann nicht präciser den Grundgedanken des Parentalrechts als der Basis der Rechtsordnung aussprechen.

Und in der Stellung des Mannes und der Frau, als gemeinsamer Vorsteher des Hauswesens, sind gleichmässig ihre vereinigte Hauspriesterschaft, wie ihre gemeinsame Verfügungsmacht über die Kinder gegeben.

Das Alles steht in so einfachem, klarem Zusammenhang, es erweist sich so deutlich als arische Grundanschauung, dass wir, seitdem überhaupt die Altarier bestanden, diese ihre Anschauungen für durchaus unvereinbar mit einem einseitigen Matriarchat oder Patriarchat erklären müssen. Und dem entspricht es denn auch, dass sich Alles, was als Beweis für das Mutterrecht aus dem indogräcoitalischen Gebiete angeführt worden ist, bei näherer Prüfung als unhaltbar ergiebt. Ausser dem in diesem Buche bereits an verschiedenen Stellen Erledigten kommen in dieser Hinsicht besonders noch folgende Punkte in Betracht.

Dass es mit der Orestessage, auf die Bachofen so grosses Gewicht legt, Nichts ist, habe ich oben erörtert. Der Fall des Orest ist einfach ein aus der Lehre vom Elternmorde sich erklärender. Neben die Orestessage stellt Bachofen (Ant. Br. I) als gleichfalls hochbeweisend den indischen Astīka-Mythus. Auf diesen habe ich hier genauer einzugehen. Er lässt sich rücksichtlich Dessen, was er für Bachofen darthun soll, nach dem von ihm vorgelegten Material vollständig widerlegen.

In Indien, wo noch gegenwärtig jährlich eine sehr grosse Zahl von Menschen am Schlangenbiss stirbt, wo also diese imminente Lebensgefahr den Leuten täglich vor Augen steht, konnte es nicht ausbleiben, dass man sich durch Cultushandlungen möglichst gegen dieselbe zu sichern suchte. Und zwar nicht bloss durch Gebete und Opfer an öffentlichen Cultstellen [Bachofen S. 80: „an 700 verschiedenen Orten sieht man (in Kashmir) Schlangenbilder, welche das Volk verehrt"], sondern auch in jedem Privathause. Die Gṛihya-Sūtras geben uns darüber einen von Bachofen nicht berücksichtigten Aufschluss. Um den bösen Schlangen zu entgehen, sucht man sie, und insbesondere den Schlangenfürsten, durch Gaben günstig zu stimmen, damit sie ohne Schädigung an diesem Hause vorbeikriechen, oder überhaupt zu unschädlichen Wesen werden. Zugleich wird eine bestimmte Schutzeinrichtung zu einer sacralen Vorschrift erhoben. Zu gewissen Zeiten pflegen die Schlangen in

die Häuser zu kriechen und also besonders gefährlich zu werden. Für diese Zeit wird es untersagt, auf einer Streu direct am Boden zu schlafen (wobei sich die Schlangen leicht in der Streu verbergen könnten). Die Familie muss vielmehr auf einem erhöhten Gestell schlafen, unter dem die Schlangen leicht auffindbar sind. Wenn die gefährliche Zeit beginnt, von wo an man auf der erhöhten Lagerstätte schläft, ist täglich die Çrāvaṇa-Handlung mit Gabe an die Schlangen [sarpabali d. h. bali, Speisung, für die serpentes; es ist also eine Handlung im Charakter der Balidarbringungen an die bhūtas; s. ob. § 38] zu vollziehen; Pār. II 14 ‚nun folgt die Çrāvaṇa-Handlung . . Nach dem Essen wirft er einen Theil des Reismehles in einen Korb, geht hinaus, bestreicht ausserhalb der Stelle den Boden (mit Kuhdünger), spricht, während ein Feuerbrand hingehalten wird: „kommt nicht hier zwischen“ [d. h. zwischen mich und das Feuer], und dann lässt er schweigend die Schlangen sich waschen‘ [d. h. er giesst Wasser für sie auf die Erde] . . . ‚Wie weit er wünscht, dass die Schlangen nicht herankommen sollen, gehe er dreimal um das Haus‘ [es ist das Ziehen eines „Bannes“ um das Haus, und zwar durch Umgehung rechtsherum, zum Wohl; nicht zu sinistrem Zweck, zum Wehe, linksherum, wie Anm. 4], mit ununterbrochenem Wasserstrahle den Boden benetzend, mit den beiden Sprüchen: treibe weg, o Meister, mit dem Fusse‘; — Açval. II 1 ‚beim Vollmonde im Sternbild Çrāvaṇa wird die Çrāvaṇa-Handlung vollzogen (und die Gabe an die Schlangen) . . . Nachdem er aus der Schüssel den Löffel mit Mehl gefüllt, geht er nach Osten aus dem Hause, giesst an einer reinen Stelle Wasser hin, opfert (die Gabe an die Schlangen: sarpabali) mit den Worten: „den Schlangen, Göttern und Menschen svāhā“, und vollzieht die Verehrung mit den Worten: „welche Schlangen der Erde angehören, welche der Luft, welche dem Himmel, welche den Himmelsgegenden, denen habe ich diese Gabe geholt, denen bringe ich diese Gabe dar“. Nachdem er rechtsherum gegangen, setzt er sich westlich von der Gabe und spricht: „Du bist die Schlange, Du bist der kriechenden Schlange Oberherr; durch Speise rettest Du die Menschen, durch Kuchen die Schlangen, durch Opfer die Götter. Mögen mich, der ich bei Dir bin, die Schlangen, die bei Dir sind,

nicht beschädigen, Fester! Den N. N. übergebe ich Dir" [er übergiebt ihm seine Angehörigen, jeden Einzelnen bei Namen nennend]; II 3 ‚beim Vollmond im Sternbild mṛigaçiras erfolgt das Wiederherabsteigen, am vierzehnten' [die drei Gṛihyasūtras von Açv., Pārask., Gobh. schreiben vor, dass die mit der Çrāvaṇa-Handlung verbundene Gabe an die Schlangen von da an täglich dargebracht werden soll bis zum Wiederherabsteigen im mārgaçīrsha. Çānkh. giebt dabei noch an: ‚er soll auf das Lager steigen'. Erst nach Ablauf der gefährlichen Zeit sollen sie auf einer Streu auf dem Erdboden schlafen dürfen: ‚von da an nach Belieben']. ‚Nachdem sie das Haus wieder neu gemacht durch Anstreichen, Bekleiden und Unterstreuen, sollen sie, wenn die Sonne untergegangen, von einer Milchspeise opfern . . Westlich vom Feuer ist eine von ihm selbst ausgebreitete Streu, auf diese setzt er sich, spricht leise: „sei lieblich, o Erde", und legt sich dann nieder, mit den Angehörigen, den Kopf nach Osten, das Gesicht nach Norden gerichtet. Die Anderen nach Gelegenheit, und je der Aeltere zunächst'. — Çānkh. II 15 ‚Das Çrāvaṇa-Opfer bringt er am Çrāvishṭha-Vollmond von eingeschrotenem Mehl oder einer Topfspeise dar . . . So bringe er alltäglich mit dem Löffel in kleinen Portionen geschöpfte Gabe von ungeschrotenem Mehl nebst Wasser, bis (zur Feier) des Wiederherabsteigens, Nachts schweigend dar, und schweigend setze (seine Gattin) dieselbe hin. Wie der Anfang, so der Schluss; mit dem Liede „Die gute Schützerin" besteige er das hochgelegene Lager'. (Vgl. Gobh. III 6, 9, IV 8, 1).

Man sieht, dass der Schlangencult sich ergeben hat aus dem unmittelbar-practischen Bedürfniss nach einem sacralen Mittel, das die furchtbare Schlangenbrut unschädlich und den Menschen friedlich gesinnt machen sollte. Derselbe Gedanke liegt auch in dem Astīka-Mythus, der mit indischer, Schlangen beliebig auch zu Menschen gestaltender, Phantasie ausgemalt worden ist. Die Menschen streben, bei der Gefährlichkeit und Bösartigkeit der Schlangenbrut — die damit angedeutet wird, dass der Schlangenfürst Takshaka den König des Paṇḍugeschlechtes Parikshit durch Schlangenbiss getödtet hat; wofür des Letzteren Sohn Janamejaya Rache nehmen will — nach ihrer Vernichtung. Diese dem Schlangengeschlecht drohende Vernichtung wird ausgedrückt durch einen auf ihm

lastenden Mutterfluch (Bachofen S. 43). Aber nicht etwa Mutterfluch wegen Muttermordes, sondern an sich ganz leichtsinnig wegen blossen Ungehorsams der Kinder ausgestossener, nun aber, als einmal ausgestossener, auch wirksamer Fluch. Zwei Schlanginnentöchter Kadrū und Vinatā haben, jene 1000, diese 2 (den Aruṇa und Garuḍa) Kinder. Sie wetten, ob der Schwanz eines gewissen Wunderpferdes weiss oder schwarz sei. Kadrū, die das Schwarzsein behauptet, befiehlt ihren 1000 Kindern, sich als schwarze Pferdehaare dem Schweif des Thieres anzuhängen (S. 44). Da diese nicht gehorchen, belegt ihre Mutter das ganze Schlangengeschlecht mit dem Fluche, der demselben den, von Brahma wegen der Giftigkeit der Schlangen gern gesehenen, Untergang droht [8]).

Dieser Untergang wird durch Janamejaya, der den Mord seines Vaters zu rächen hat (S. 90), in's Werk gesetzt (S. 49). Durch die sacrale Kraft eines, richtig von den Brahmanen geleiteten, Feueropfers wird die Schlangenbrut in Folge des auf ihr lastenden Fluches gezwungen, sich selbst in das Feuer zu stürzen. Demgemäss ist denn auch bereits die grosse Masse der Schlangen zu Grunde gegangen. Da aber kommt in die Sache eine Wendung. Es sprechen auch Gründe dafür, dass das Schlangengeschlecht doch nicht ganz ausgerottet werde. Da die Schlange feuchte, fruchtbare Gründe liebt, so wird sie als die Ursache dieser Fruchtbarkeit angesehen: „der Schlange Wohlthat ist die Fruchtbarkeit und der Ueberfluss des Landes" (S. 81). So bleibt denn Indra, der Gewittergott, ihr Freund

8) Hier ist rein practisch von einem wegen Ungehorsams ausgesprochenee Fluch, nnd dessen auf das ganze Schlangengeschlecht znrückschlagender Verwendung behufs der Befreiung des Menschengeschlechts von der Schlangenplage, die Rede. Keine Spnr von (S. 40) „zwei Weltperioden, der alten der Erinyee, die nur das Mutterthnm kennen" u. s. w. „von dem Untergange einer früheree Religinnsstufe des finsteren Tellurismus" (S. 41), „der mit der darin enthaltenen Verwandtschaft vnn Mntterbruder und Schwesterkind die Geschichtlichkeit des alten tellnrisch-mütterlichen Familiensystems erweise" (S. 41), ned „das Gedächtniss geschichtlicher Ereignisse nnd realer Lebensverhältnisse berge" (S. 52). „Diese Familie hesteht heute noch [in manchen Völkern], wie sie vnr Jahrtausenden die Grundlage der menschlichen Gesellschaft bildete [?]. Anf geschichtlichen Zuständen ruht also die Astika-Traditinn (S. 58), sie gieht das Bild historischer Ereignisse, welche über das Menschengeschlecht ergangen sind". — Alles Dies ist lediglich ein Phantasiegebilde.

(S. 70), und auch Brahma sagt bei näherer Ueberlegung: „aus Liebe zu den Geschöpfen sei der Mutterfluch von ihm geduldet worden (S. 44), denn der Schlangen gebe es eine zu grosse Zahl. Aber es müssten doch nur die bösen verderben, die guten dagegen sollten gerettet werden“ (S. 45). — Hier wird also durchaus realistisch aus der Gefährlichkeit der Schlangen argumentirt. Keinerlei Hindeutung, dass unter der Schlangenbrut das autochthone Nagavolk gemeint sei. „Dem Tellurismus der Nagareligion entspricht die Maternität der Nagafamilie“ (S. 77. 78). „Politischen Motiven folgten die Brahmanen, wenn sie zu einem Ausgleich ihrer Lehre mit jener der bekämpften und besiegten Autochthonen, zu einer Aufnahme des Schlangencults in ihr eigenes System schliesslich sich bequemten“. „Der historische Charakter des Astīka-Mythus: in den Schlangen, in ihren wechselvollen Kämpfen, ihrem Unterliegen, ihrer blutigen Verfolgung, ihrer endlichen Erlösung und Erhaltung als untergeordneter Potenz eines neuen Religionssystems sind die Schicksale eines dem Schlangencult ergebenen, mit beispielloser Zähigkeit ihn festhaltenden Volksstammes dargestellt“ (S. 83). — Nichts von alle Dem ist nachweisbar. Es handelt sich lediglich um sacrale Mittel zur möglichsten Unschädlichmachung der Schlangenbrut.

Den Weg, um mit den Schlangen in ein befriedigendes Verhältniss zu kommen, baut sich der Mythus auf der Voraussetzung zurecht, dass das Schlangengeschlecht an sich nicht feindlich, sondern mit dem Menschengeschlecht verwandt sei. Er wiederholt in vierfacher Gestaltung denselben Gedanken, dass durch eheliche Verbindung (nicht etwa „promiscue“ Zeugung) aus Brahmanensaamen und Schlangen-Mutterblut Kinder hervorgegangen seien. Gerade auf der Brahmanenzeugung liegt das Hauptgewicht; also aus dem Schlangengeschlecht kann immer nur ein Weib in Betracht kommen (was aber kein Beweis für „Mutterrecht“ ist). Es soll nur das Uebergewicht des väterlichen Menschengeschlechtes über die mütterliche Schlangenbrut hervorgehoben werden. So hat Daksha, der Patriarch (d. h. der weise Ṛishi) die zwei Schlangenkinder Kadrū und Vinatā (S. 45. 52). Diese Beide heirathet wieder der Patriarch Kaçyapa, der Gründer von Kashmira (S. 79). Dann giebt wieder der Schlangenfürst Vāsuki (auf Grund des arischen Bruder-

rechts, die Schwester zu verheirathen) seine Schwester Jaratkāru einem gleichnamigen Ṛishi Jaratkāru zur Ehe (S. 73), damit aus dieser Verbindung der Astīka entsprosse, der in Folge des gemeinsamen Bluts, das er in sich trägt, geeignet sei, die friedliche Einigung zwischen dem Menschengeschlecht und dem verfluchten Schlangengeschlecht herbeizuführen. Endlich wird auch noch darin diese Einigung vorbereitet, dass Janamejaya zur Vollziehung des Racheopfers einen Purohita annimmt, der auch seinerseits von brahmanischem Vater eine Schlangengeburt ist (S. 87), der also auch zur Herstellung der Einigung sich geneigt erweisen wird. So kommt es denn zur Einigung, die Brahma genehmigt[9]); in folgender Weise.

Der Retter des Schlangengeschlechts Astīka, der mit dem Könige Janamejaya befreundet worden war, erscheint beim Racheopfer (S. 50). „In dem Augenblick, in welchem der Schlangenfürst zum Sprunge in das prasselnde Feuer sich anschickt, verlangt Astīka als Beweis der königlichen Huld das Ende des Opfers“. Endlich giebt Janamejaya nach: „das Leben sei den Schlangen geschenkt“ (S. 50. 51) „Das Schlangengeschlecht will nun seinem Erlöser vergelten. Von ihm verlangt Astīka Schonung aller Menschen, die das Buch seiner Thaten Morgens und Abends lesen, seien sie Brahmanen oder Leute des gemeinen Volks: „Das sei Dir gewährt, Sohn unserer Schwester“ [d. h. wir wollen auf Dein Verlangen eingehen, der Du ja nicht bloss dem Menschengeschlechte angehörst, sondern von mütterlicher Seite dem Schlangengeschlechte entstammst]; „jeder Schlange, die auf den Namen Astīka sich nicht entfernt, zerfalle das Haupt in hundert Stücke“. — Der Zweck des Mythus

9) Es handelt sich nicht um eine Anerkennung des Rechtes der Eumeniden, wie sie bei den Griechen stattfand (S. 71: „Brahma dienstbar und von seinem Geiste durchdrungen sollen die Schlangen fortbestehen, jetzt als Eumeniden den Sterblichen zum Heil, nicht als grause Erinyen ihnen zu Schreck und Verderben“). Die Schlangenbrut ist den Indern nicht die rächende Fluchgottheit wie die Erinyen der Griechen, sondern umgekehrt ein mit dem Fluch belegtes, von der menschlichen Blutrache verfolgtes, gemeinschädliches Gezücht, von dem aber nunmehr der böse Theil als schon in den Opferflammen vertilgt gilt, der voraussetzlich gute und den Menschen wohlgesinnte Theil aber erhalten wird.

ist hiernach deutlich der, ein Zauberwort (Astīka) zu erklären, dessen geheimnissvolle Kraft ist, dass das im Glauben an den wohlstudirten Mythus gesprochene Wort die Schlange veranlasst, sich zu entfernen. Von einem Ueberreste des „Mutterrechtes" enthält sie nichts.

Neben dem Ueberreste des Mutterrechts bei den Indern im Astīka-Mythus, bei den Griechen in der Orestes-Sage glaubt Bachofen einen solchen Ueberrest, als von den Aboriginern überlieferten, auch bei den Italikern nachweisen zu können: in dem sororium tigillum (Ant. Br. I 188 ff.). „Die Aboriginer Italiens kannten, gleich so manchen vorarischen Waldstämmen Indiens, gleich den Autochthonen Americas, kein besseres Mittel, die Gegenwart der Gottheit sinnlich darzustellen, als die Errichtung hölzerner Pfeiler. Ein solcher Pfeiler galt dem Janus, jenem Gott des vorgeschichtlichen Weltalters". „Neben Janus konnte Jana nicht fehlen. Das Band, das beide Urwesen verbindet, ist das des Geschwisterthums; kein anderes kann es gewesen sein, weil die Urzeit, in deren Gedanken wir uns bewegen, nur den Blutverein kennt, *einen anderen sich zu denken nicht vermag*. Dieser zweite Pfeiler hiess soror, und danach der *Querbalken, der zur Andeutung der Zusammengehörigkeit des Geschwisterpaares* über beide gelegt wurde, sororium tigillum [10]), der Schwesterbalken". „Diese

---

10) Hatten denn, so müssen wir demgegenüber fragen, die (vorarischen?) Aboriginer Italiens schon *arische* Sprache? Vgl. Vaníček, Et. Wörterb. S. 278 v. tigillum. — Bachofen scheint sich diese Aboriginer schon als Arier zu denken, da der Gottesbalken unverändert bis auf Tullus bestanden haben soll. Dann entsteht aber wieder die Schwierigkeit, wie diese Arier zu demselben Gottesbalken kamen, den auch die vorarischen Waldstämme Indiens und die Autochthonen Americas verehren. — Ueberhaupt zieht sich durch die *sprachlichen* Erörterungen Bachofens eine bedenkliche Unklarheit. Es werden gewissen *arischen* Wörtern gewisse Bedeutungen beigelegt, die sie in der *Urzeit der Menschheit* gehabt haben sollen. Ant. Br. II 115: „Avunculus hatte *ursprünglich* ein eigenes nicht descriptives Correlat. Bevor nepos die Bedeutung Enkel annahm, war es nomen speciale für Schwestersohn . . . Die Verdrängung der mütterlichen durch die väterliche Familie überträgt die Nachfolge von der collateralen Linie auf die directe. Diesem Wechsel folgt das Wort". S. 123 „Woher das Alpha copulativum? (in ἀνεψιός). Ich antworte: seine Anwendung verdankt es der Innigkeit, welche die mütterlichen Verwandtschaften der *Urzeit* auszeichnet". S. 135 „Wie ist avus — Mutterbruder avun-

Geschwisterverbindung bildet die Grundlage der Geschlechtsmischung". (S. 193) „Bei Hirten und Jägern hatte der Cult des sororium tigillum seine Entstehung genommen, unbestimmbare Zeiträume hindurch in ungeschwächter Bedeutung von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt; aber unter Tullus kam die Umgestaltung .... Nach dem Rechte des göttlichen Geschwisterpaares, dessen unlösbaren Verein das sororium tigillum darstellte, galt der Schwestermord für ebenso unsühnbar als jener der Mutter" [vgl. oben § 72 Not. 1], „Horatius für der Erinyen Beute gleich Orest und Alkmaion: die Mütter der drei albanischen und der drei römischen Jünglinge heissen Schwestern. Nach der ältesten Verwandtschaftsbetrachtung sind solcher Schwestern Kinder unter sich wiederum Geschwister. Wir finden diese Auffassung in einer Mehrzahl jener Verwandtschaftssysteme ...; sie bildet überhaupt keine Volksauszeichnung, sondern die Eigenthümlichkeit einer bestimmten Culturstufe. Der Kampf der Horatier und Curiatier ist ein συγγενικὸν ἄγος. Diese alte Auffassung ist dann uminterpretirt, (S. 200) aber die Erzählung gewährt einen überraschenden Einblick in die erste Stufe der antiken Geistesentwicklung: das göttliche Elternpaar im Geschwisterverhältniss gedacht und durch zwei Pfeiler dargestellt, die ein Dritter zum Zeichen der unlösbaren Zusammengehörigkeit verbindet . . Ungezählte Jahrhunderte dauert dieselbe Lebensordnung. Es bedarf besonderer Ereignisse, ihren endlichen Umsturz herbeizuführen. Nur klein ist die Zahl der Volksüberlieferungen, die auf solche Uebergänge aus einer alten in eine neue Denkweise Licht werfen. Griechenland hat seinen Orest, Indien Astīka [11]), Rom den Schwestermörder Horatius". — Wir haben hier ein reines Phantasiegebilde vor uns, dem alle Beweise für die hingestellten Behaup-

culus geworden? Ich antworte: in die Anfänge der Familienbildung also in jene Zeit, welche erst einen dreigliedrigen Verein, Bruder, Schwester und Schwesterkind kannte, reicht die Deminutivform zurück". Ebenso in Betreff von soboles (S. 141), opiter (S. 149), θεῖος (S. 178). Im Gegensatz hierzu sagt Bernhöft (Zeitschr. f. vergl. RW. VIII S. 11) richtig: „schon die Sprachvergleichung lässt keinen Zweifel, dass bereits das indogermanische Urvolk nicht mehr nach Mutterrecht lebte".

11) Astīka ist ja aber gar kein Mutter- oder Schwestermörder.

tungen fehlen. Und ebenso steht es um die sonstigen aus der römischen Welt entnommenen Data[12]). So sollen die pueri Juncini einer spanischen Inschrift [es kommt ein Sextus Aemilius Juncus vor] die Bedeutung von „unehelichen“ Kindern haben, weil iuncus: Binsen heisst, und weil mit den den Sümpfen angehörenden Binsen die „Gleichstellung der Sumpfvegetation mit der unehelichen hetärischen Zeugung“ [dem Urzustande der Menschheit] ausgesprochen wird. Ant. Br. I 3. 9 „Noch heute tritt uns in Africa dieselbe Naturanschauung entgegen, sie gehört einer Culturstufe, nicht einem einzelnen Volke, noch einer bestimmten Zeit“. S. 13 „Wer könnte in dieser Schilderung das Vorbild des Röhrichts, in der materna arundo das Muttergesetz der wilden Sumpfzeugung verkennen“? S. 14 „Den grossen Naturmüttern, die aus den Sumpfgegenden die üppige Fülle des Röhrichts sprossen lassen, ist die Einschränkung des hetärischen Lebens, ihres Princips, zuwider, die Fessel der Ehe verhasst, die Hingabe des Weibes an Einen Mann eine Sünde, die bald durch eine Periode des Hetärismus, bald durch das Keuschheitsopfer oder durch Weihung eines gesonderten Hetärenstandes gesühnt werden muss. Keine Thatsache aus dem Gebiete des alten Lebens ist sicherer als diese, keine mit der Geschichte des Geschlechterverhältnisses unter den Menschen so enge verbunden. Weiterer Beweise als der in meinen Schriften beigebrachten bedarf es nicht“. (S. 15) „In den Schilfmythen sind nicht bloss Bilder und Gleichnisse,

---

12) Ich erwähne nur kurz, dass in den Vergil'schen Worten: matris genus Peridiae ein „ausdrückliches Zeugniss für die mütterliche Grundlage der Schlangenfamilie“ enthalten sein soll; Ant. Br. I 94–99. — Gleichartig unbeweisend ist in Betreff der griechischen Verhältnisse das von Bachofen, Ant. Br. II 79 über Elis Angeführte, sowie die langen Erörterungen S. 188—230 über die hohe Ehrenstellung, welche bei den Indern der mütterliche Oheim einnahm, und über die Wichtigkeit, welche hinter der Verbindung πρὸς πατρός der πρὸς μητρός S. 179. 181. 223 (vgl. auch S. 172) beigelegt wurde. Es ist gerade der arischen Gesinnung entsprechend, dass der in die fremde Familie übergetretenen Frau ihr Bruder als Berather zur Seite steht, dass ihre Kinder die der Mutter gewährte Ehrenstellung auch auf den Mutterbruder übertragen, dass dieser auch bei den Kindern, gerade im Gegensatz zur strengen potestas des Vaters (bezw. des patruus und des θεῖος), die begütigende freundliche Rolle des Vertreters der mütterlichen Familie übernimmt. — Vgl. Fest. v. avunculus p. 14: quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam.

vielmehr Gedanken einer Bildungsstufe der Menschheit zu erkennen". (S. 25) „Wo immer der Mensch über das Problem seines Ursprunges nachdachte, fand er in der Betrachtung der Sumpfvegetation eine Offenbarung, der er mit kindlicher Naivität sich ganz überliess . . . Welcher Zweifel über die Bedeutung der pueri und puellae iuncini wäre jetzt noch zulässig"?

Wir sehen, dass es an Zuversichtlichkeit der Behauptungen diesem Muttersysteme nicht fehlt. Aber das ändert doch nichts an der Thatsache, dass die Beweise für die Ansicht, es habe im Mutterrecht eine allgemeine erste Culturepoche der Menschheit bestanden [13]), welche auch noch in zahlreichen Ueberresten in das indogräcoitalische Rechtssystem hineinrage, gleich Null sind. Aber vielleicht spräche doch für diese Ansicht eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit? Auch das wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. Seit den historischen Zeiten ist doch jedenfalls die Sachlage die, dass die einzelnen Völker, die arischen und die nichtarischen (Türken, Araber, Chinesen, Japanesen und so manche s. g. Naturvölker), in den Institutionen, die sie einmal haben, fortleben. Letztere bilden sich geschichtlich weiter. In den einzelnen Rechtsschematen tritt es auch hervor, dass da, wo die gleiche ratio vorliegt, auch eine gleichheitliche geschichtliche Fortbildung stattfinden kann. Aber eine einheitliche geschichtliche Gestaltung von Rechtsperioden der gesammten Menschheit giebt es nicht. Es handelt sich immer um Specialgeschichten der einzelnen Völker, nicht um einheitliche Gestaltung jeder Culturperiode in jedem Volk [14]).

13) Bachofen, Ant. Br. II 95: „Der menschliche Schädel birgt überall dasselbe Gehirn. In den Steppen jenseit des kaspischen Meeres, wie in den blühenden Gefilden zwischen Arno und Tiber herrscht nur eine Naturanlage, nur ein Gesetz der Entwicklung. In dem Ansehn des Avunculats liegt keine nationale Eigenthümlichkeit irgend eines besonderen Volkes, vielmehr eine Phase der allgemein menschlichen Entwicklung".

14) Ich halte es für viel zu weit gegangen, wenn Kohler (Shakespeare S. 65) sagt: „Ich will damit nicht behaupten, dass diese Stadien der Entwicklung immer und überall in gleichförmiger Abwickelung auf einander folgen, wie eine dialectische Abspulung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, denn die Culturgeschichte hat in der Einheit ihre individuelle Mannigfaltigkeit und variirt die Grundgedanken der Rechtsentwicklung ebenso vielfach, wie die Entwicklung der Naturorganismen die Gesetze des organischen

Ist es nun wahrscheinlich, dass im Anfange der Menschheit, wo die einzelnen Stämme ausser aller Berührung mit einander standen, es anders gewesen sei? Sollte es insbesondere nicht schon damals Stämme gegeben haben, in denen in Betreff der sexuellen Beziehungen das männliche Geschlecht den hohen Reiz der Jungfräulichkeit [14a]), der Keuschheit, des treuen Sichanlehnens beim schönen Geschlecht erkannte und auf Grund der überwiegenden männlichen Stärke auch Institutionen schuf, die der Werthhaltung dieses Reizes Ausdruck gaben? Ist es denkbar, dass der blosse mütterliche Trieb des Gebärens in der Urzeit der Menschheit ohne alle Gegenwirkungen in allen Stämmen eine gleichheitliche Alleinherrschaft der mütterlichen Anschauungen hervorgerufen haben sollte? Mir scheint viel wahrscheinlicher, dass von vorn herein in bunter Mannigfaltigkeit in den Menschheitsstämmen, je nach den verschiedenen örtlichen Lebensbedingungen, sich parentalrechtliche, patriarchalrechtliche und auch matriarchalrechtliche Schemata entwickelt haben mögen.

Doch es ist nicht meines Amtes, diesen Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten hier weiter nachzugehen [15]).

Werdens variirt. Wohl aber ist dies der treibende Grundzug der Rechtsbildung, der in der Culturentwicklung der Nationen in den verschiedensten Einzelwendungen zu verfolgen ist"; S. 226: „evolutionistisch, universalhistorisch".

14a) Festus p. 87 v. facem: . . ut casta puraque ad virum veniret; p. 170 v. nupta verba dicebantur ab antiquis, quae virginem dicere non licebat, ut Plautus in Dyscolo: ‚virgo sum; nondum didici nupta verba dicere'. Es ist nicht bloss deutsche Art, auf Das Werth zu legen, was im „Jungfernkranz", als dem höchsten Schmucke der Braut, bei uns zum Ausdruck kommt.

15) Sind wir erst weiter im Verständniss der geschichtlichen Entwicklung nicht bloss des arischen, sondern auch der hauptsächlichen nichtarischen Rechtssysteme, insbesondere des arabischen, chinesischen, japanesischen, so wird es vielleicht möglich sein, durch Rückschlüsse auch in die Urzeiten der Menschheit für ihre primitiven Rechtsorganisationen Einiges festzustellen. — Eigenthümlich ist, dass Bachofen (Ant. Br. I S. 216) diesen selben Satz ausspricht: „Der Schlüssel zur Hebung aller Schwierigkeiten ist zu suchen in der Geschichte der Schwestersohnsfamilie selbst, und zwar in einer solchen Geschichte, die jeder Einzelerscheinung die richtige Stelle in der Entwicklung des Geschlechterverhältnisses anzuweisen versteht. An die Vorbedingung dieser Arbeit, die Sammlung des Materials, ist aber bis jetzt kaum gedacht worden". Wie stimmt das zu Bachofen's Worten, dass es weiterer Be-

Für mich war es wichtig, zu zeigen, dass unter den Grundelementen des sacral gefesteten indogräcoitalischen Rechtsbaus, welchen ich in diesem Buche vor Augen geführt habe, das Mutterrecht keine Stelle hat.

III.

Die Bildung und Fortentwicklung der Rechtsschemata in der Menschheit bieten, auf Grund der dieselben durchziehenden rationellen Verwandtschaften, mannigfache Uebereinstimmungen. Aber jedes Rechtsschema gestaltet sich in jedem einzelnen Volke zu einer individuellen Institution, die ihre eigene Specialgeschichte hat. Unter den Völkern treten einzelne als besonders mächtige hervor, und damit werden deren Institutionen von besonderer Wichtigkeit. Ein solches mächtiges Volk kann sich noch wieder in eine grosse Zahl von Einzelvölkern zerspalten, und diese Einzelvölker können aus dem ursprünglichen Stammvolk eine Reihe gemeinsamer Institutionen forttragen. In Folge ihrer grösseren Macht bringen sie ihr höher entwickeltes Recht anderen schwächeren, unter ihre Botmässigkeit tretenden Völkern.

Diese so allgemein gefassten Sätze gelten vorzugsweise von den Ariern. Bei den Altariern hat sich aus anfangs kleinen Keimen heraus ein Rechtsbau entwickelt, dessen Grundelemente noch jetzt bei allen arischen Völkerschaften erkennbar sind. Vorzugsweise erweislich wird dieser Grundbau dadurch, dass wir das altindische Recht einerseits mit dem germanischen und andererseits mit dem gräcoitalischen zusammenstellen. Wenn wir nun diese Zusammenstellung unternehmen, welchem Theil der Wissenschaft haben wir diese unsere Thätigkeit zuzurechnen, der vergleichenden Rechtswissenschaft oder der Rechtsgeschichte?

Sehen wir erst einmal zu, wie sich die parallele Frage im Gebiete der Sprachwissenschaft gestaltet. Ich gab oben Not. 2

---

weise, als der bisher in seinen Schriften beigebrachten, nicht mehr bedürfe, wie zu seinem Motto: „Die wahre Kritik liegt im Verständniss", wonach seiner Ansicht gegenüber es nicht mehr ablehnende Kritik, sondern nur hingehendes Verständniss geben zu sollen scheint?

an, dass man die Verfolgung der (nichtgeschichtlichen) Verwandtschaften zwischen arischen und nichtarischen Sprachsystemen mit Ausdrücken bezeichnet, die wir in unsere Rechtswissenschaft nicht hinübernehmen können, weil die betreffenden Ausdrücke schon anderweit verwendet werden. Dagegen wird Niemand ein Bedenken haben, das jenem Sprachwissenschaftlichen Analoge, also die Erforschung der Rechtsschemata (arischen oder nichtarischen Bestandes) in ihren rationellen Zusammenhängen mit dem Namen „vergleichender Rechtswissenschaft" zu belegen. Demgegenüber wird nun das jetzt von uns in Frage Gestellte, die historischen Zusammenhänge im Gebiete des Indogermanischen, in der sprachlichen Richtung gerade technisch mit dem Ausdruck der „vergleichenden Sprachwissenschaft" bezeichnet. So scheint es denn auf den ersten Blick gewissermassen selbstverständlich, auch die Erforschung der geschichtlichen Zusammenhänge der indogermanischen Rechtsinstitutionen: „vergleichende Rechtswissenschaft" zu nennen. Aber lediglich der Vorgang einer anderen Wissenschaft kann doch nicht allein entscheiden. Jede Wissenschaft hat wieder ihre eigenen Bedürfnisse. Es giebt auch eine vergleichende Mythologie, eine naturforschende Vergleichung des menschlichen und des thierischen Organismus, und die dabei sich feststellenden technischen Ausdrücke können nicht ohne Weiteres als massgebende auch juristisch verwendet werden. Nun hat sich ergeben, dass wir, was in der Sprache nicht Sprachvergleichung, sondern allgemeine Sprachwissenschaft genannt wird, im Rechtsgebiete unbedenklich als „vergleichende Rechtswissenschaft" bezeichnen dürfen. Sonach werden wir auch, — wenn Gründe vorliegen, die es wünschenswerth machen, das der „vergleichenden Sprachwissenschaft" im Rechtsgebiete parallel Stehende von jener „vergleichenden Rechtswissenschaft" abzuscheiden, — berechtigt sein, in Betreff der Terminologie uns durch das sprachwissenschaftlich Herkömmliche für nicht gebunden anzusehen. Es steht nun aber fest, dass die Forschungsziele der „vergleichenden Sprachwissenschaft" im Bereiche der arischen Sprache lediglich die dieselben durchziehenden geschichtlichen Zusammenhänge bilden. So steht es ebenfalls ausser Zweifel, dass die im Recht der arischen Völker bestehenden geschichtlichen Zusammenhänge ein selbständiges Forschungs-

ziel in unserer Rechtswissenschaft bilden müssen. Sind wir nun aber gebunden, diese Forschung nach dem Vorgange der Grammatiker „vergleichende Wissenschaft“ zu nennen? Ich glaube nicht.

Man darf sich bei derartigen Fragen doch nur von dem Grundsatze leiten lassen, dass es rathsam sei, mit verschiedenen technischen Ausdrücken zu bezeichnen, was mit verschiedenen wissenschaftlichen Methoden zu behandeln ist. Nun haben wir gefunden, dass die Erforschung der rationellen Verwandtschaften der Rechtsschemata (welche passend „vergleichende Rechtswissenschaft“ genannt wird) genau geschieden werden muss von der historischen Erforschung der Rechtsinstitutionen der arischen Völkerschaften, und dass die wirkliche Sachlage mehr verdunkelt wie aufgehellt wird, wenn man unter dem Namen der vergleichenden Rechtswissenschaft Aehnlichkeiten aus arischen und nichtarischen Völkerschaften sprungweise zusammenholt und sie als „verwandt“ oder als „Analogien“ verbindet, ohne darauf einzugehen, ob sie rationell oder geschichtlich verwandt seien. In Betreff aber dieses geschichtlich Verwandten haben wir es nicht mit einer erst neu aufgetauchten wissenschaftlichen Methode, sondern lediglich mit der Befolgung der lang feststehenden Grundsätze historischer Kritik zu thun. Also z. B. wenn wir verfolgen, wie sich die arische Ehe in den oben erörterten drei Stadien gleichmässig bei Indern, Griechen, Römern, Germanen nachweisen lässt, oder wie grosse Gesammtreceptionen des Rechtes, insbesondere die des römischen Rechtes in Deutschland, sich vollzogen haben, ist einfach die rechtsgeschichtliche, nicht eine specifisch rechtsvergleichende Methode anzuwenden. Ebenso ist die Prüfung des im Gesetz von Gortyn für die Aufklärung der Entwicklung des griechischen Rechts Gebotenen einfach Stück der griechischen Rechtsgeschichte, nicht Aufgabe vergleichender Rechtswissenschaft. Und ebenso haben wir die Verfolgung einer Institution in den Verzweigungen der germanischen Particularrechte nicht der vergleichenden Rechtswissenschaft, sondern der deutschen Rechtsgeschichte zuzutheilen [16]).

---

16) In diesem Sinne hat schon Hofmann, unter Hinweisung auf den Aufsatz Roth's über das deutsche eheliche Güterrecht, rücksichtlich der laxen Auffassung

Ich halte es hiernach für gerathener, das, was ich in diesem Buche (ebenso wie in der Gräcoitalischen Rechtsgeschichte) ausgeführt habe, für ausserhalb der specifisch der vergleichenden Rechts*wissenschaft* angehörigen Methode stehend zu erklären. Indem es die geschichtlichen Zusammenhänge der indischen, griechischen und römischen Rechtsinstitutionen darlegen will, ruht es, nun ja, auf vergleichender Rechts*kunde*. Es stützt sich auf die Mittheilung von Material aus Rechtssystemen, die man bisher als fremdartig einander gegenüberstehend anzusehen gewohnt war. Es will ja auch überhaupt durchaus nicht das gesammte indische Recht in seine Kreise ziehen. Sehr vieles Indische in seinen Beziehungen zum europäischen Recht ist der rationellen Erklärung durch die vergleichende Rechtswissenschaft zuzuweisen. Aber das, was sich als einerseits mit dem germanischen und andererseits mit dem gräcoitalischen Rechte als geschichtlich durch die gemeinsamen arischen Stammeltern zusammenhängend ermitteln lässt, das, glaube ich, wird am Besten nach dem benannt, was es wirklich ist. Es ist nichts weiter als Geschichtsforschung, und so nenne ich es: *altarische Rechtsgeschichte*.

Mittelst des auf diese Weise Ermittelten lässt sich durch das Recht des classischen Alterthums hindurch ein geschicht-

---

der Grenzen der vgl. Rechtswissenschaft Bedenken erhoben, die ich nicht als durch Bernhöft's Gegenbemerkungen (Zeitschr. II 255) hinweggeräumt erachte. — In gleicher Weise kann man gegen die Erörterung Bernhöft's über das Gortyn'sche Gesetz (Zeitschr. VI S. 281—283, — in welcher, gegenüber der Aufstellung von „Analogien“, die Zurechtstellung des kretischen Rechtes in dem ganzen geschichtlichen Entwicklungsgange des arischen Rechtes nicht zu deutlicher Anschauung gebracht wird, — mannigfache Bedenken haben. — Ebenso wird man die Reception des römischen Rechtes in Deutschland und dessen Ausgestaltung zum usus modernus Pandectarum [ebenso wie die Reception des indischen Rechtes in Birma, oder die Erklärung des römischen Theils des armenischen Rechtsbuches in seinem Contact mit orientalischen Rechtssätzen] für das Object *rein rechtsgeschichtlicher Untersuchung* zu erklären haben. Ich kann also nicht den Worten Kohler's zustimmen (Zeitschr. VII 401. Not. 62): „die volle Erklärung (des röm. Theils des Rechtsbuches) kann nur erfolgen unter Beizug der influirenden Rechtsideen des Orients, ebenso wie die *Erklärung des usus modernus Pandectarum* nur mit Hülfe des germanischen Rechtes gegeben werden kann, d. h. *die richtige Erklärung kann nur erfolgen mit Hülfe der rechtsvergleichenden Methode*“.

licher Faden von jedenfalls 4000 Jahren in der Entwicklung des Rechts dieses Theiles der Menschheit verfolgen. Es handelt sich dabei um das volle Verstehen unseres arischen Rechtes, das mit der Zeit das dominirende Recht des ganzen Erdballs sein wird. Dieses arische Recht müssen wir, um es vollständig zu begreifen, soweit es überhaupt möglich ist, bis in seine ersten Anfänge zurückverfolgen. Und eben weil es sich hier um unser Recht handelt, so ist die Aufgabe der Verfolgung dieses bedeutendsten Weltrechtes in die Tiefe von ungleich grösserer Bedeutung, als jene Aufgabe der vergleichenden Rechtswissenschaft, welche die Entfaltung des Rechtes in die Breite über die gesammte Menschheit hin rationell zu erklären unternimmt. Die exact-historisch prüfende, arische Rechtsgeschichte wird durch die specifisch-rechtsvergleichende Methode nicht aus den Angeln gehoben werden.

Aber ich bin der Ansicht, dass das Verharren des rechtsgeschichtlichen Studiums in den Schranken, in denen es sich bisher bewegt hat, nicht mehr haltbar sei. Das römische Recht hat, wie wir es im Einzelnen verfolgt haben, seine Anfänge nicht in Italien, das griechische Recht nicht in Griechenland gehabt. Sie beide, wie die aller anderen arischen Völker, entstammen älteren Rechtszuständen, deren Kenntniss dem späteren Rechtsbau der arischenVölker erst das rechte Verständniss bringt. So werden wir also, soweit es überhaupt möglich ist, bis in die ersten Keime des arischen Rechtes einzudringen haben. Es wird besser sein, wenn dieses Studium der altarischen Rechtsgeschichte, namentlich in Betreff der geschichtlichen Grundlagen einerseits des germanischen und andererseits des gräcoitalischen Rechtes, sich von der vergleichenden Rechtswissenschaft ganz scheidet. Es ist das Nächstliegende, dass es allmälig in den beiden einmal gegebenen Abtheilungen unseres rechtsgeschichtlichen Studiums, der germanistischen und der romanistisch-griechischen, aufgehe.

Wie man nun aber auch die Grenzscheidung zwischen Rechtsgeschichte und vergleichender Rechtswissenschaft vollziehen möge, jedenfalls liegt kein Grund zu feindlichen Gegensätzen vor. Es werden auch immer Fragen auftauchen, die in beide Gebiete fallen. Gerne unterschreibe ich danach schliesslich Bernhöft's Worte II 256: „dass solche Meinungsverschieden-

beiten über die besten Mittel gegenüber dem Endzweck nur untergeordnete Bedeutung haben, und dass sie bei voller Uebereinstimmung in Betreff des Zieles ein gedeihliches Zusammenwirken in keiner Weise stören, sondern eher anregend und fördernd als hemmend wirken werden".

IV.

Ich sagte vorher, dass wir in der Entwicklung des arischen Rechtes einen geschichtlichen Faden von jedenfalls 4000 Jahren verfolgen können. Es geschieht das durch die Rückschlüsse, welche uns einerseits das Recht der indischen Sûtras und andererseits das griechische und italische Recht auf einen einheitlichen Ursprung aller drei zu ziehen gestatten. Haben wir einen so weiten, die reguläre Lebensdauer der Völker ganz übertreffenden Zeitraum geschichtlicher Entwicklung vor uns, so kann es nicht ausbleiben, dass, da das Recht ein geschichtlich sich entfaltendes ist, aus einer befriedigenden Zusammenarbeitung der arischen Rechtsgeschichte die bedeutendsten Aufschlüsse über das Wesen des Rechtes überhaupt, wie über die Unrichtigkeit so vielfach noch bestehender naturrechtlicher Anschauungen hervorgehen werden. Dazu aber ist die Vorbedingung, dass die Thatsache selbst, der Bestand jenes geschichtlichen Fadens ein sicher erwiesener sei. Um diesen Beweis zu führen, ist vorstehendes Buch geschrieben worden. — Ist der Beweis gelungen?

Möge man prüfen und urtheilen. Ich will am Schlusse dieses Anhanges noch einmal auf die Hauptpunkte meiner Beweisführung zusammenfassend zurückblicken. Das grosse Material, welches uns die indischen Sûtras darbieten, kann rücksichtlich seiner beweisenden Kraft in zwei Klassen zerlegt werden. Die erste Klasse bilden die Institutionen, Bräuche, Sprüche und Gedanken, welche so frappant mit dem griechischen bezw. römischen Quellenmaterial zusammentreffen und oft auch so zweifellos durch dieselben arischen Wörter gekennzeichnet werden, dass ich ihren indogräcoitalischen Zusammenhang für sicher halte, wenngleich auch bei ihnen noch immer vielfache Lücken und zweifelhafte Punkte übrig bleiben. Ich will das

Wichtigste von dem im Obigen Vorgekommenen hier kurz nochmals vor Augen führen.

Für unzweifelhaft geschichtlich in der indischen und griechischen bezw. lateinischen Rechtsordnung zusammenhängend halte ich Folgendes. Zunächst den Glauben an den göttlichen Zeugungs- und Gebärungsbegriff (den Vater Zeus und die Mutter Erde) sowie an Varuṇa (Uranus), den Inbegriff der geistig-einheitlichen Schöpfung. Daran ist angeknüpft der Ṛitabegriff, das natural-real Geordnete; der Dharma-(Themis-)Begriff als die (durch Weise vermittelte) göttliche Satzung; der Hestia-Begriff, die Gründung der Hausordnung; die Elemente des Parentalrechts und des in den verschiedenen Ständen sich gliedernden Geschlechterwesens mit dem Niyoga, der Zuweisung der bruderlosen Tochter, der Adoption. — Sodann sind zusammenhängend die indogräcoitalischen Geburts- und Todtensacra: die Dekate, das nāmadheya, das Schwangerschaftsjahr, das godhānavidhi, die Enata (das Novemdial); die Bestattungsfeierlichkeiten, die Todtenopfer (mit Festhaltung der Worte yajña, āhuti, ignis, credo); die Todtenmahle (das çrāddha, περίδειπνον, silicernium), die Grundlagen der Verwandtchaftsberechnung (sapiṇḍas und samānodakas). — Weiter sind gemeinschaftlich: die Idee der mit jeder Generation erfolgenden Neugründung des Hausheerdes; die Auseinanderlegung der Eheinstitution in die drei Stufen Gründung, Einsetzung, Vollziehung; Auffassung der Ehe als einer heiligen aquae et ignis communio; die Regeln: pater est quem nuptiae demonstrant, und der Gewinnung legitimer Nachkommenschaft nur aus der Ehe (uxor liberorum quaerendorum causa). — Gleichmässig indogräcoitalisch sind die Grundsätze des Obsequiums der Kinder gegen ihre Eltern; die Annahme, dass der geschlagene, getödtete Parens im Fluch die furchtbarste Waffe wegen des Obsequiumsbruches hat; der Satz, dass der Elternmord von der sonstigen Tödtungsfrage ganz zu scheiden sei. — Sodann sind den Indern, Griechen und Italikern gemeinsam die so eigenthümlich gestalteten Humanitätsvorschriften gegenüber den Gästen, Bettlern, Bittflehenden. — Weiter die Reinlichkeitsvorschriften und die ältesten Begriffe über die die Schuld auf ein anderes (Menschen- oder Thier-) Haupt hinüberleitenden Sühnopfer. — Ferner sind noch die Zusammenhänge zu erkennen in der Institution der Blutrache und der

Classificirung der Tödtungen nach den Begriffen der casuellen und culposen, der berechtigten, und der möglicherweise verzeihlichen und ablösbaren Tödtung. — Weiter sind gemeinsam der alte Begriff der Hauskoinonie, die eigenthümliche Institution der Fraternität, die Erbtheilungsgrundsätze, die Scheidung des Erbrechts in die zwei Lehren vom nicht streitigen Erbschaftsanfalle an die Kinder und von der streitigen Erbschaft. — Endlich sind altarisch die Grundelemente des Selbstschutzes, die φωρά, das ἄγειν, die strenge Schuldexecution, die ältesten Vertragselemente, Eid, Votum, δεξιαί.

Haben wir aber so viele sichere Zusammenhänge vor uns, so kann es nicht ausbleiben, dass wir daran noch eine zweite Klasse anzuschliessen haben. Es treten uns beim Studium der indischen Sūtras eine Menge von Punkten entgegen, die deutlich an Griechisches oder Italisches anklingen, wobei man aber, wenn jedes Einzelne allein stände, die Behauptung von wirklicher historischer Forttragung aus der alten arischen Zeit her nie wagen würde. Das aber ändert sich, wenn wir die in der ersten Klasse vereinigten Zusammenhänge im Auge haben. Wo so viel sicheres altgemeinschaftliches Stammrecht vorhanden ist, da ist selbstverständlich, dass sich auch noch vieles andere Gleichartige finden werde, dessen historische Zusammenhänge wir freilich nicht direct beweisen können, aber doch als wahrscheinliche oder mögliche desshalb werden annehmen dürfen, weil sie neben so vielem Sicheren stehen. Ich hebe aus der Menge der im Obigen vorgekommenen Punkte hier nochmals Einiges hervor: die einzelnen Stücke der Gegenstands- und Schuldverfolgung; die Ordale; die Gemeinsamkeit der Gerichtsanfänge in Actconstatirungen und Pronuntiationen, die weiteren Anknüpfungen an den uralten ersten menschlichen Gesetzgeber Manu-Minos; die sponsio; die Zusammenhänge in der Frage vom Uebergange der Schulden, in der Dotalentwicklung; der Spruch von der Stellung der Frauen „ohne Kraft“; die Themiswaage; das Ambrosia; das „Opfer der Seele“; die Grundsätze über die Bedeutung von rechts und links, von grade und ungrade; der Begriff von der Hybris, von der persönlichen Verantwortung nach dem Tode, von der Perpetuität der Sacra, von den Strafen des Jenseits; die wirkliche Fortführung gewisser Lehren in einzelnen aus der alten Heimath stammenden Fami-

lien; die Vorstellung vom Nabel des Hauses; die Sitte des Umpissens des Sklaven, u. s. w., u. s. w.

Aber es handelt sich überhaupt nicht bloss um Einzelnheiten, wenngleich viele Einzelnheiten. Es hat sich aus den Sûtras ergeben, dass die altarische „Ordnung" ein systematisch genau in einander greifendes Ganzes ist: die Haushalterordnung. Wir haben gefunden, dass auch gerade diese systematische Einheitlichkeit noch in der griechischen und latinischen Rechtsordnung deutlich wiederzuerkennen ist[17]). Danach ergiebt sich, dass die altarische Haushalterordnung aus einer Zeit stammt, die noch vor der eigentlichen Scheidung in öffentliches und Privatrecht datirt, und dass diese Scheidung erst aus jener älteren Periode ihre genauere Erklärung erhalten muss.

Ich habe oben ausgeführt, wie sich der Inhalt des altarischen ius gentium im Genaueren in das Religionsgesetz, das Moralgesetz und das (nach unseren modernen Anschauungen im engeren Sinne so zu nennende) Rechtsgesetz zerlegen lasse. Alle drei zusammen bilden nach alter Anschauung das ius divinum der arischen Gentes. Das Religions- und das Moralgesetz haben sich nun schon im Alterthum von dem eigentlichen ius oder *δίκαιον* getrennt. Insbesondere bei den Latiner-Römern hat sich ein festes und merkwürdiges Gebäude des ius civile entwickelt, so fest und inhaltsreich, dass es für den lediglich auf dieses römische Recht gerichteten Blick den Anschein haben konnte, als hätten wir es hier mit den ersten Anfängen, mit der „Kindheit" des Rechtes, zu thun. Diese Auffassung ist aber bei genauerer Kenntnissnahme der historischen Zusammenhänge des römischen Rechtes mit dem indischen und griechischen nicht mehr aufrecht zu erhalten. Es liegt unter dem ius civile der Römer eine grosse ältere Rechtsschicht, die man bei schärferer Bewaffnung des Auges allenthalben unter demselben hervorschauen sieht. Dieses ältere Rechtsmaterial mittelst einer Durchinter-

17) Auch die spätere Zeit denkt sich das ius (das seine sittliche Basis immer im iusiurandum hat, GIRG. S. 711) als auf dem focus ruhend; Festus p. 78 v. extrarium . . qui extra focum sacramentum iusque sit [extrarius ist der aqua et igni Interdicirte, der Abhiçashṭa; § 63 Not. 2].

pretirung des ganzen ius civile blosszulegen, ist die grosse und wichtige Aufgabe, die nunmehr vor uns liegt. Was ich meinerseits in dieser Richtung zu sagen habe, würde an sich, neben der gräcoitalischen Rechtsgeschichte und neben diesem hier vorliegenden Buche, den dritten Band eines alle drei Stücke zusammenfassenden Werkes zu bilden haben. Es sind lediglich äussere Gründe gewesen, die mich gehindert haben zu hoffen, dass ich die Dreiheit werde fertig stellen können. Wie viel nunmehr auf die dritte Aufgabe Bezügliches doch noch werde erscheinen können, steht dahin.

Register.

Sanskritindex.

Druckfehler-Verzeichniss.

S. 6 Z. 20 v. u. lies: zusammenzufassen.
„ 95 „ 13 v. o. „ : ungeänderte.
„ 174 „ 15 v. u. „ : τά
„ 187 letzte Zeile statt § 40 lies: § 46.
„ 255 vierte Zeile v. u. lies: erklärt“.
„ 282 Z. 10 v. o. lies: wie bei den Indern, so auch bei.
„ 340 „ 3 v. u. statt indischen lies: altarischen.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 515

Druckfehler-Verzeichniss.

S. 6 Z. 20 v. u. lies: zusammenzufassen.
„ 95 „ 13 v. o. „ : ungeänderte.
„ 174 „ 15 v. o. „ : τά.
„ 187 letzte Zeile statt § 40 lies: § 46.
„ 255 vierte Zeile v. u. lies: erklärt".
„ 282 Z. 10 v. o. lies: wie bei den Indern, so auch bei.
„ 349 „ 3 v. u. statt indischen lies: altarischen.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 515